Mathilde Ludendorff

Ein Wort der Kritik an Kant und Schopenhauer

TUTZINGER SCHRIFTEN

Verlag Hohe Warte
Franz von Bebenburg KG

Vorwort

Die sittliche Einsicht

Gedanken aus dem Nachlaß I. Kants

Von Hans Kopp

Es gehört zu den Merkwürdigkeiten in der Geschichte der Philosophie, daß man Kants nachgelassenes Werk erst im 20. Jahrhundert ernst zu nehmen begann. Es handelt sich dabei um rund tausend Seiten füllende Reflexionen (mit Zahlen versehen), die keineswegs nur als Gedankenspielereien eines Greises betrachtet werden dürfen, sondern Kant in fortschreitender Bemühung sehen, sein Lebenswerk zu ergänzen.

Man kann in diesen Reflexionen verschiedene durchlaufende Gedanken verfolgen. Einer davon ist:

**Der Begriff der sittlichen Einsicht
und die Lehre vom Faktum der Vernunft.**

Letztlich handelt es sich dabei um die Frage nach dem Ursprung des Guten, die schon die griechischen Philosophen, besonders Platon bewegte. Von diesem bis zu Kant spannt sich ein Bogen, unter dessen Höhe sich das Gewimmel mittelalterlicher und aufklärerischer Dogmatik, bzw. Flachheit breitmachte.

Aber der philosophische Geist wollte sich nicht mit dieser Enge zufrieden geben und wagte sich immer wieder an die Frage, wie Wissen und Handeln, Erkennen und Wollen zusammenhinge.

Schon Platon erkannte, daß derjenige, der das Gute erkennen will, sich schon für es entschieden haben muß, daß also das Erkennen nicht Voraussetzung des Wollens ist. Und aus Kants Nachlaß geht hervor, daß auch er die Zustimmung zum Guten in der sittlichen Einsicht als unabhängig von Beweisen ansah.

Den Begriff des Guten kann man nicht definieren.

Die Zustimmung zum Guten bleibt eine spontane Leistung des Ichs; mit den Worten Kants: Der gute Wille kann nur unter der Voraussetzung der Freiheit handeln.

Die Vorgänger Kants

Als Kant zu dieser Einsicht kam, war schon die scholastische Ethik überwunden. Sie band den Menschen an das Gesetz des persönlich vorgestellten Gottes. Kant mußte sich aber gegen die Aufklärungsethik Wolffs und Hutchesons stellen.

Wolff z. B. sagte:

„Da wir nur an dem Guten, welches wir uns vorstellen, Lust haben, so wird die Seele dadurch determiniert (bestimmt), sich zu bemühen, die Empfindung davon hervorzubringen." (Chr. Wolff, Philosophia practica universalis, 2. Bd., Frankfurt 1736–39)

Wäre diese Behauptung schlüssig, so würde die gute Handlung notwendig aus der Vorstellung einer zu erreichenden Lust hervorgehen. Kants Antwort darauf:

„Wolff wollte alles aus dem Erkenntnisvermögen ableiten und definierte Lust und Unlust als actus des Erkenntnisvermögens. Auch das Begehrungsvermögen nannte er ein Spiel der Vorstellungen, also ebenfalls Modifikationen des Erkenntnisvermögens. Hier glaubt man nun Einheit des Prinzips zu haben, diese ist hier aber unmöglich." (Die philosophischen Hauptvorlesungen Kants, hg. Kowalewski, Mchn. 1924, Metaphysik, S. 144. Im folgenden werden die Reflexionen mit ihren Zahlen zitiert.)

Kant sagt damit, daß es gerade umgekehrt ist, wie Wolff behauptet. Nicht das Erkennen einer Lust führt zum Handeln,

sondern ein Streben geht dem Erkennen voraus; die Sittlichkeit kann man damit nicht aus theoretischer Vernunft ableiten.

Hutcheson denkt folgendermaßen: Man kann eine Handlung auf zweifache Weise begründen. Entweder sie ist ein brauchbares Mittel zu einem unserer Zwecke, oder sie enthält in sich selbst den Endzweck unseres Tuns. Beide Begründungen setzen aber irgendeine Neigung voraus, z. B. den zu erwartenden Beifall *oder* eine Neigung, die vor aller Lusterwartung da ist. Er sagt:

„Kann denn nichts vorgezogen oder erwählet werden, wofern keine Neigung vorhanden ist? Unstreitig nicht, es müßte denn eine Neigung und eine Wahl geben, die vor aller Neigung vorherginge." (Abhandlung über die Leidenschaften, Leipzig 1760, deutsche Übersetzung, S. 261)

Doch der Aufklärungsbegriff der Vernunft, dem er noch huldigt, gibt ihm keine Möglichkeit, ein Verlangen zu denken, das aller Neigung vorausgeht.

Der Vernunftbegriff von Wolff und Hutcheson, wie ihn Kant vorfand, war demnach nicht geeignet, das Sittliche (das Moralische) aus einem Anlaß zu erklären, der dieser „Vernunft" vorausging, bzw. jenseits dieses Vernunftdenkens liegt.

Kant ging nun Schritt für Schritt einen neuen Weg.

1765 führte das zur Entdeckung der Formel des kategorischen Imperativs. Aber erst 1770 konnte er mit einem neuen Begriff der Vernunft eine Möglichkeit aufzeigen, den Ursprung der Sittlichkeit in der Vernunft selbst zu suchen. Doch 1785 sah er ein, daß das wiederum ein Fehlschluß sei: man kann nicht auf logischem Weg das Handeln des Guten aus dem Erkennen herleiten. Nun erst stellte Kant fest, daß die sittliche Einsicht ein *Faktum* (Tatsache ohne logische Beweisbarkeit) der Vernunft sei.

Ausgeführt hat Kant diese Erkenntnis in den Reflexionen des

Nachlasses, und auch in den Kollegniederschriften sind diese Überlegungen verborgen.

Kants Versuch einer Deduktion (Herleitung) der sittlichen Einsicht

Kant hat die Lösung des Rätsels, wie Denken (rationaler Akt) und Handeln (emotionaler Akt) eine Einheit bilden können, einmal den Stein der Weisen genannt.

„Wenn ich durch den Verstand urteile, daß die Handlung sittlich gut ist, so fehlt noch sehr viel, daß ich diese Handlung tue, von der ich so geurteilt habe. Bewegt mich aber dieses Urteil, die Handlung zu tun, so ist das das moralische Gefühl. Urteilen kann der Verstand freilich, aber diesem Verstandesurteil eine Kraft zu geben, daß es eine Triebfeder werde, den Willen zu bewegen, die Handlung auszuüben, das ist der Stein der Weisen." (P. Menzer, Eine Vorlesung Kants über Ethik, Berlin 1924, S. 54)

Bis lange nach Veröffentlichung seiner ersten Kritik hat Kant geglaubt, er könne zeigen, wie ein Denkvorgang (eine rationale Idee) ein Bewußtsein von Triebfedern des Handelns mit sich führe. Auch im Nachlaß bemüht er sich noch immer, nachzuweisen, wie die theoretische Funktion der Vernunft auch Triebfedern des Willens hervorbringt.

Es spielt dabei der Begriff der *Ordnung* eine große Rolle. Denn seiner Meinung nach muß Unordnung mißfallen und darum würde der geordnete Gedanke die Triebfeder zum ordnenden, d. h. sittlichen Handeln sein.

Ein anderer Begriff ist für ihn die *Glückseligkeit*, die sehr wohl vom bloßen Glückhaben zu unterscheiden ist. Er meint, „die moralischen Gesetze und ihre Ausübung ... bestehen in der Übereinstimmung mit unserm Verlangen nach Glückseligkeit". (7097) Aber auch hier sieht er ein, daß man den Gedanken genau so umkehren kann, daß also schon moralische Gesinnung vorhanden sein muß, um überhaupt Glückseligkeit hervorzurufen, demnach nicht das Verlangen nach Glückseligkeit die Moral erst macht.

Schließlich kommt er zum Begriff der *Freiheit* als der nicht weiter zu begründenden Voraussetzung der Sittlichkeit. Er sagt:

„Freiheit (ist) eigentlich nur die Selbsttätigkeit, deren man sich bewußt ist. Wenn man sich etwas beifallen läßt, so ist dies ein Actus der Selbständigkeit. Aber man ist sich hierbei nicht seiner Tätigkeit, sondern der Wirkung bewußt. Der Ausdruck ‚Ich denke' zeigt schon an, daß ich in Ansehung der Vorstellung nicht leidend bin, daß sie mir selbst zuzuschreiben sei, daß von mir selbst das Gegenteil abhange." (4220) „Daß eine erste Handlung sein müsse, die allem Zufälligen zugrunde liegt, liegt wohl in der Vernunft ...; denn das Ich beweiset den Endpunkt der Gründe von den Handlungen." (4338)

„Es fragt sich aber: kommen die Handlungen der Seele, ihre Gedanken, aus dem inneren Prinzip, welches durch keine Ursachen determiniert ist ...? Ob ich als Seele denken kann? Ob ich spontaneitatem transzendentalem oder libertatem absolutam habe? Hier muß das Ich wieder aushelfen ... Das Ich beweiset, daß ich selbst handele, ich bin ein Prinzip, kein Principiatum (Anhängsel? H. K.) ... Wenn ich sage: Ich denke, ich handle usw., dann ist entweder das Wort Ich falsch angebracht, oder ich bin frei ... Alle praktischen objektiven Sätze hätten keinen Sinn, wenn der Mensch nicht frei wäre." (Vorlesung über Metaphysik, hg. Pölitz, Erfurt 1821, S. 205–207)

Der sittliche Anspruch ist also eine Wirklichkeit, weil schon das Selbstbewußtsein des Denkens, das allein ihn bezweifeln könnte, selbst wiederum nur als Freiheit gedacht werden kann.

Aber immer hängt die Freiheit des Handelns noch mit der Freiheit des Denkens zusammen, dies in der Art eines Parallelismus. Auch jetzt ist es Kant nicht gelungen, das Handeln vom Denken abzuleiten.

In der Reflexion 5442 gibt er das zu, wenn er sagt:

„Es ist logische Freiheit in Vernunfthandlungen, aber nicht transzendentale." (transzendental = vor aller Erfahrung)

Die Lehre vom Faktum der Vernunft

Aus all diesen Versuchen geht hervor: man kann aus der Gewißheit des Denkens, aus dem Selbstbewußtsein, die sittliche Forderung nicht erklären, man muß sie als reine Tatsache – als Faktum – hinnehmen.

Die sittliche Einsicht, sagt Kant, enthält Notwendigkeit, sie ist ein Faktum der Vernunft, das als Forderung an das Ich ergeht. Daß er damit seinen Begriff der Vernunft in eine andere Ebene erhebt, bemerkt er gar nicht. Denn die theoretische Vernunft (bei Mathilde Ludendorff „die Vernunft" schlechthin) kann zwar Ideen des Guten darstellen, sie kann aber die Verbindlichkeit zum sittlichen Handeln nicht hervorbringen. „Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln." (Die Religion innerhalb der Grenzen ..., Orig. S. 15/16 A.)

Unser Denken kann aus der Materie (der Erscheinung) stammen, und die Psychologie hat darüber Auskunft gegeben – aber das moralische Ich kann nur aus Freiheit verstanden werden.

Die Frage, was der Mensch wirklich sei, muß damit ohne Hilfe der theoretischen Vernunft (der Vernunft im Ludendorffschen Sinn) beantwortet werden.

Kants Lehre von der Sittlichkeit als Faktum der Vernunft hat ihn schließlich zur Lehre von der „Achtung fürs Gesetz" als der einzig richtigen Triebfeder des sittlichen Willens geführt. Daß er damit den „Stein der Weisen" nicht gefunden hat, ist klar, denn so sehr sein kategorischer Imperativ in einer geschlossenen Gesellschaft sich bewähren kann, es fehlt ihm die Obernorm, die ihn allgemeingültig machen würde.

Mit ihm kann ich genauso eine Gesellschaftsordnung sprengen wie erhalten.

Wenn aber Kant die sittliche Einsicht als ein Faktum ohne

weitere Begründbarkeit durch die theoretische Vernunft erkennt, so bewegt er sich schon über das Sittengesetz hinaus und macht damit den Weg frei für das Erkennen aus dem Erleben des Ichs.

Er hat diese Erkenntnis nicht mehr ausgebaut, wenn er auch mit seinem Ausdruck der „praktischen Vernunft" das Tor geöffnet hat, so daß die sittliche Einsicht (Evidenz, Intuition) als selbständiges Erkennen zugelassen wird.

Die Moral des Lebens – wie Mathilde Ludendorff in dem Werk „Triumph des Unsterblichkeitwillens" zeigt – ist freie Entscheidung des Menschen in Gestalt eines überbewußten Wissens. Er ahnt göttliche Wünsche und empfindet sie als „Obernorm", denen er in seinem Leben gerecht werden kann oder nicht. Insofern ist in der Gotterkenntnis Ludendorff „der Stein der Weisen" gefunden: Wollen aus Wissen und Wissen aus Wünschen!

Nicht das bewußte Vernunftdenken führt zur sittlichen Einsicht, sondern das Wünschen des Ichs ist zugleich eigenständiges Wissen moralischer Art. Nur durch die Unterscheidung von Sittengesetz und Moral des Lebens ist eine solche Erkenntnis möglich.

Kant hat immer vor solch doppelstufiger Erkenntnismöglichkeit zurückgeschreckt. Er wollte der Vernunft alles zugestehen und hat doch – wie wir sahen – mit seinem „Faktum der Vernunft" Spontaneität, sittliche Einsicht ohne Begründbarkeit, bejaht.

Es mag sein, daß seine Zwischenstellung zwischen Aufklärung und Idealismus ihn vor der Gefahr des damals dann drohenden Monismus (Einheit nur durch Vernunft oder Ich allein) zu solcher Bescheidung zwang.

Ein Wort der Kritik an Kant und Schopenhauer

Von Mathilde Ludendorff

Überzeugungen von Menschen ablehnen zu müssen, denen gegenüber wir zu Dank verpflichtet sind, ist ein gar ernstes Amt. Es wollte mir in meinem ersten Werke der Gotterkenntnis schon die Feder stocken, als ich den großen Irrtum des Forschers Darwin nachweisen mußte, wenn ich an seine Verdienste dachte, die er sich bei der Forschung über die Entwicklung der Lebewesen erworben hat. Aus innerem Widerstreben habe ich mir auch nur wenige flüchtige Worte zur Ablehnung der Selektionstheorie des Forschers Weismann abgerungen, dessen Entdeckung der potentiellen Unsterblichkeit der Einzeller ich auf meinem Wege zur Gotterkenntnis so viel verdankte. Doch der Wille zur Wahrheit darf auf Gefühle der Dankbarkeit keine Rücksicht nehmen. Da ich nun in meinen Werken und Vorträgen wiederholt sehr nachdrücklich auf die so bedeutsamen intuitiven Erkenntnisse Kants und Schopenhauers und deren segensreiche Auswirkung hinwies, so wird es Jahrzehnte später endlich eine unaufschiebbare, wenn auch unangenehme Pflicht, einige Worte über das nachfolgen zu lassen, was die Erkenntnis meiner Werke nicht anders als folgenschweren Irrtum bezeichnen kann.

Weite Teile der philosophischen Hauptwerke Kants sind nichts anderes als Forschungen der Vernunft über die Vernunft, besonders systematische Trennung der durch die Erfahrung gewonnenen Erkenntnis von der abstrakt gewonnenen. Da sie weit seltener das Gebiet der Gotterkenntnis meiner Werke berühren, kann ich mich gegenüber Kants Werken kürzer fassen als gegenüber den Hauptwerken Schopenhauers. Dieser hat in weitesten Teilen seiner Werke und Schriften darüber Auskunft geben wollen, was die Menschenseele außer Erkenntniskraft der Vernunft ihrem Wesen nach sei, und ist durch den Inhalt meiner Werke in recht auffallendem und weitreichendem Maße des Irrtums überführt. Da er zudem aber – dank seiner viel leichter verständlichen Ausdrucksweise in weitere Kreise dringend – mit seinem Irrtum von der Sinnlosigkeit des Menschenlebens und seinen furchtbaren Schilderungen des Innenlebens auch hochstehender Menschen manch Unheil angerichtet hat und noch anrichten wird, zumal er mit sehr viel klugen Worten seine Irrtümer sich und anderen zu verbergen weiß, so muß ich ihm gegenüber mehr auf Einzelheiten eingehen.

Es läßt sich kein größerer Gegensatz vorstellen als die Arbeitsweise dieser beiden Philosophen. Wir sehen bei Kant eine offenbar angeborene Hochbegabung der Vernunft, die noch durch das umfangreiche Schaffen auf dem Gebiete der Vernunft auf das höchste entfaltet ist, verbunden mit einer ungeheuren, unermüdlich regen Arbeitskraft und dem offenbaren Bestreben, in all seinem Erkennen ganz auf sich selbst zu fußen (weshalb denn auch Zitate anderer eine größte Seltenheit bei ihm sind). Erst nach jahrelanger Lehr- und Schaffenstätigkeit auf dem Gebiete der Naturwissenschaft geht er zur Philosophie über und gibt hier eine einzige, für alle Zukunft bahnbrechende Intuition bekannt, um sich dann eine große Systematik des Vernunfterkennens auf- und auszubauen.

In Schopenhauer steht uns ein ganz anderer Forscher gegenüber. Auch er ist sehr stark vernunftbegabt, auch er hat sehr extensiv und intensiv Naturwissenschaft studiert. Er hatte unter Verwertung der Intuition Kants frühzeitig eine Intuition, die ebenfalls bedeutend war. Im übrigen aber hat er, wie wir

sehen werden, einen Irrtum Kants noch übersteigert. Weil sein Studium unerhört fleißig und im Höchstmaße erfolgreich war, wird er im Gegensatz zu Kant dazu verführt, durch Belesenheit einen Mangel an eigener Produktivität vor sich selbst zu verhüllen. Er kommt dadurch in seinen Büchern manches Mal zu Wiederholungen, zur Breite, ja fast zu Plauderei auf ernstesten Gebieten und zitiert immerwährend Philosophen und Dichter aller Zeiten, um seine Auffassung zu belegen und seine Armut an Intuition sich und dem Leser zu verbergen. Seine Irrtümer werden für viele Menschen schwer erkennbar, denn geistvoll ist er oft. Zur Reife Kants, die unabhängig ist vom Urteil der Mitmenschen, gelangt er bei allem Sarkasmus über seine Gegner nicht; so oft er sie erwähnt, verliert er Maß und Haltung und Gelassenheit. Doch ist hier wohl nur der Vergleich mit Kant so ungünstig, viele seiner Fachgenossen werden von ihm turmhoch überragt!

1. Ein Irrtum Kants beschattet seine große Intuition

Kant wurde offenbar durch das Antastbare in den Werken der Philosophen, besonders Berkeleys und Lockes, auch Humes, zum Sinnen über die Grenzen der Vernunfterkenntnis angeregt und gelangte hierdurch zu einer so unendlich wichtigen Erkenntnis, daß schon diese uns innerlich verpflichtet, sich mit seinen Werken zu befassen. Sein schriftstellerisches Gesamtwerk ist so umfangreich, daß natürlich hier eine Kritik seiner gesamten Werke nicht in Frage kommt. Er hatte Naturwissenschaften nicht nur studiert, sondern auch Jahre hindurch Mathematik und Physik an der Universität Königsberg gelehrt, ehe er überhaupt erst zur Philosophie überging. Die Tatsache, daß seine berühmte Kosmogonie (Lehre von der Entstehung des Weltalls)*) mit der von dem Astronomen La Place ganz unabhängig von ihm aufgestellten völlig übereinstimmte, beweist die Bedeutung seines Erkennens und Schaffens auf diesem Gebiete für die damalige Zeit.

Wenn ich mich hier mit seinen Werken befasse, so handelt es sich nur darum, einige kritische Worte zu den Werken „Kritik der reinen Vernunft" und „Kritik der praktischen Vernunft" niederzulegen. Obwohl bei Kant die Gefahr, daß Irrtümer, die er seiner Erkenntnis paarte, in weite Kreise drängen, gar nicht in Frage kommt, da er die Kunst aller Philoso-

*) In seinem Jugendwerk „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen behandelt".

phen vergangener Jahrhunderte, in der Wortfassung so schwer verständlich als nur möglich zu bleiben, in gar hohem Maße besaß, ist es dennoch meine Pflicht, auf diese hinzuweisen. Nach meinem Einblick in die Grübeleien von Philosophen, angefangen von den Eleaten Griechenlands, ist er der einzige, der mit Hilfe der Grübeleien der Vernunft einen bedeutsamen Schritt zur Wahrheit fand. Zudem gab er eine intuitive Erkenntnis, die in alle Zukunft unantastbar dastehen wird und alle die, welche dem Wesen der Erscheinungen durch Sinnen näherzukommen trachten, vor unheilvollen Irrwegen bewahren kann. Er gab in seiner „Kritik der reinen Vernunft" den Menschen die klare Einsicht, daß das Wesen aller Erscheinungen, das er das „Ding an sich" nennt, völlig verschieden ist von der Erscheinung. Doch muß ich ihm entgegenhalten, daß er diese tiefe Einsicht mit dem Irrtum paart, unsere Wahrnehmungskraft ordne die Erscheinungen in Zeit und Raum ein, obwohl sie in diese Formen an sich gar nicht eingeordnet seien!

Nun hat aber unsere Erkenntniskraft, die Kant sehr gekünstelt und sehr wenig überzeugend in Verstand und Vernunft spaltet, bei ihrer Einordnung der Erscheinungen in Zeit und Raum sich sehr mit Recht auf die Wahrnehmungskraft unseres Auges verlassen, die uns im übrigen so viel Wirklichkeit verschweigt und dadurch deren Erforschung erschwert. Denn jedes Naturgesetz, das die Naturwissenschaft uns bewies, erweist uns, daß die Erscheinungen selbst in Zeit und Raum eingeordnet sein müssen, da das Gesetz der Kausalität sich gar nicht in ihnen auswirken könnte, wären die Erscheinungen selbst nicht in Zeit und Raum ebenso sicher eingeordnet wie in die Kausalität. Kants „Transcendentale Ästhetik" irrt also darin, daß sie von einer „Idealität von Zeit und Raum" spricht und uns glauben machen will, daß nur wir selbst, um zu Vorstellungen gelangen zu können, die Erscheinungen in Zeit und Raum einordneten;

daß aber diese Erscheinungen allen diesen Formen gar nicht unterstellt seien und sie somit auch nur solange scheinbar vorhanden wären, als Lebewesen da sind, die sich Vorstellungen von Erscheinungen machen können.

Es ist mir besonders schwer faßlich, daß Kant, der doch zuerst Naturwissenschaften, Mathematik und Physik lehrte, solche These aufstellen konnte. Sie ist nur daraus zu erklären, daß die Mathematik jenes aprioristische Können der Vernunft in so besonders hohem Ausmaße anwendet, welches entdeckt zu haben Kants zweites großes Verdienst ist! Er hat nachgewiesen, daß unsere Erkenntniskraft, die ich die Vernunft nenne (die er in Verstand und Vernunft spaltet), die drei Formen Zeit, Raum und Ursächlichkeit apriori anwendet, wenn sie die Erscheinungen erfassen will. Das heißt, sie bedarf nicht erst der Erfahrungen, ehe sie die Erscheinungen in diese drei Formen einordnet, nein, dies tut sie von vornherein.

So wesentlich diese Erkenntnis ist, um so tiefer bedauern wir, daß er die beiden genannten Einsichten – seine Intuition von der Verschiedenheit des „Dinges an sich" und der Erscheinung, wie auch seine Vernunfteinsicht, daß die Formen Zeit, Raum und Kausalität von vorneherein angewandt werden – mit dem unheilvollen Irrtum paarte, die Erscheinungen selbst seien nicht in Zeit und Raum eingeordnet!

In rhythmischer Folge, also in der Zeit, entluden sich die Kräfte der Erscheinungen, und sie dehnten sich im Raume aus in all den Myriaden Jahren, da noch keine Lebewesen sie wahrnahmen und sich Vorstellungen von ihnen bildeten, und dies wird auch noch währen nach dem Tode des letzten Lebewesens in diesem Weltall! (S. „Schöpfunggeschichte".)

Eben weil unsere Vernunft alle Erscheinungen aprioristisch den drei Formen Zeit, Raum und Kausalität einordnet, in die sie auch wirklich eingeordnet sind, haben die Menschengeschlech-

ter in all den Hunderttausenden von Jahren ihr Leben erhalten können, ja wichtige Eigenschaften der Erscheinungen erkennen können, noch ehe die Naturwissenschaften schrittweise zur Wirklichkeit hindrangen und so die Erschwernisse überwanden, die unsere Wahrnehmungskraft bereitet hat, durch eine, wie ich nachwies, sinnvolle Auswahl dessen, was sie uns übermittelt und was sie verschweigt! (S. mein Vortrag „Der Segen der Gotterkenntnis".) Eine „Idealität von Zeit und Raum" aber wird erst herrschen, wenn auch wieder „Idealität der Kausalität" herrscht, das heißt, wenn dieses Weltall der Erscheinungen dereinst geschwunden sein wird, wie es einst wurde, und wenn das Wesen der Erscheinungen wieder nur jenseits von Zeit, Raum und Ursächlichkeit, wenn es wieder jenseits aller Erscheinung sein wird! (S. „Schöpfunggeschichte".)

Folgenschwer für allen Irrtum der Vernunft und daher unendlich fruchtbar für die Erkenntnis der Wahrheit sollte die intuitive Erkenntnis Kants, daß das „Ding an sich", das „Wesen der Erscheinung", jenseits der Erkenntniskraft der Vernunft ist, werden, als er, von dieser Einsicht ausgehend*), nachweist, daß die Vernunft das Dasein Gottes ontologisch, kosmologisch und physiko-theologisch unmöglich beweisen kann. Man hat ihn daher den „Alles Zermalmer" genannt, während ich sage, er war Alleszermalmer der bisherigen Philosophie, die durch Vernunft das Wesen der Erscheinung erfassen wollte. Er hätte auch Alleszermalmer aller Vernunftirrtümer der Religionen werden können, hätte er nachgewiesen, daß die Vernunft in all ihren Gottlehren die Formen Zeit, Raum und Kausalität zwangsläufig auch für das Wesen der Erscheinung anwendet. Er ist es aber keineswegs gewesen, da er sich hier nur

*) in der 2. Abteilung der Abhandlung „Transzendentale Dialektik" seiner „Kritik der reinen Vernunft", 2. Buch im 3. Hauptabschnitt in den Abschnitten 4, 5 und 6

darauf beschränkt, die scholastischen Beweise vom Dasein Gottes zu widerlegen.

Weit wesentlicher wäre es gewesen, zu erkennen und darzutun, daß die Vernunft in allen vergangenen Jahrtausenden nicht nur mit diesen Beweisen ihre Grenzen der Erkenntnis überschritt, nein, daß sie sich auf ein Gebiet begab, das ihr vorenthalten ist, wenn sie ihre Vorstellungen und Begriffe vom Göttlichen, ihre Lehren seiner Wesenszüge und der Wege der Menschen zu ihm hin in allen Religionen der Völker gab (s. mein Werk „Das Gottlied der Völker", Abschnitt „Der Sturz der Religionen", und mein Vortrag „Der Segen der Gotterkenntnis"). Kant war ein edler Charakter und tat dies wohl deshalb nicht, weil er nichts an die Stelle solcher Lehren hätte setzen können, sondern nur genommen hätte, wie uns sein Glaube (s. u.) es beweist. Auf dem Gebiete der Religionen aber muß man Wahrheit geben, ehe man Irrtum nachweist!

Erst als ich die zweite Erkenntniskraft, das Ich der Seele, in meinen Werken enthüllte, ist erwiesen, wie sehr Kant irrte, wenn er wähnte, Erkenntnis des Wesens der Erscheinungen sei uns überhaupt unerreichbar. Nun erst konnte ich Wirklichkeit auf diesem Gebiete enthüllen, konnte zeigen, daß dies Ich Wesenszüge des Göttlichen ahnen, ja durch selbstschöpferische Kraft auch in Klarheit erleben und somit Gotterkenntnis geben kann. Ich konnte zeigen, wie weitgehend die Schöpfer der Kulturwerke aus solchem Erleben heraus Gleichnisse des Wesens aller Erscheinungen, gottwache Werke, geschaffen haben. Und je mehr ich das tat, um so mehr erwiesen sich die Vernunftlehren der Religionen als gottferner Irrtum, die in sie eingestreuten Worte der Weisheit, geschenkt aus der zweiten Erkenntniskraft der Seele, dem Gott erlebenden Ich, aber als unsterbliche Werte.

Mögen diese wenigen aber wesentlichsten Worte über sein

Werk „Kritik der reinen Vernunft“ hier genügen und nur begründet werden, weshalb ein weiteres Eingehen darauf hier nicht am Platze ist. Das Werk ist eine Systematik der einzigen Erkenntniskraft, die Kant wie alle Philosophen der Vergangenheit kennt und anerkennt. Ich erwähnte schon, daß er – und zwar in einer recht gekünstelten Weise – einen Verstand von der Vernunft abspaltet. Ich habe in meinen Werken ausgehend von naturwissenschaftlichen Betrachtungen der unterbewußten Tiere festgestellt, daß der Verstand derselben bei dem höheren Grade der Wachheit, die der Mensch aufweist, sich zur Vernunft entfaltet hat (während Schopenhauer diesen tierischen Verstand noch neben der Vernunft weiterbestehen lassen will). Diese Vernunft des Menschen wendet die Kausalität bewußt an, ist nicht nur fähig, sich aus der Wahrnehmung eine Vorstellung zu bilden, sondern kann auch – sich immer weiter von der Wahrnehmung loslösend – Begriffe und darüber hinaus Ideen bilden, kann nach Gesetzen der Logik Urteile fällen und Schlüsse ziehen. All dieses Können hat nun Kant in ein großes System gebracht, das jedoch keineswegs in allen Teilen überzeugend bleibt, sondern gar manches Mal um der Symmetrie seines Aufbaues willen der Tatsächlichkeit etwas Gewalt antut. Da man in allen Jahrhunderten bei den Philosophen über die Erkenntniskraft der Vernunft bis ins Einzelne grübelte und meist sehr unfruchtbar grübelte, wird für alle diese Grübler jener Aufbau Kants von großem Interesse sein; zur Einsicht in das Wesen des Weltalls, welche doch das eigentliche Gebiet der Philosophie ist, führt er nicht.

Wenn wir nun noch ein Wort über die „Kritik der praktischen Vernunft“ anfügen, so wird mir dies im Hinblick auf Kants Verdienst unendlich schwer, denn in diesem Buch mußte es sich sehr auswirken, daß er eben die zweite Erkenntniskraft, das Ich, und den Gehalt seines Erlebens nicht entdeckte. Und

so mußte das, was er über Moral lehrt, unzureichend bleiben, ja sogar auch grundsätzlich irren!

Er sagt, der Wille jedes vernünftigen Wesens (also jedes Menschen) kenne in sich das Gesetz, das er „den kategorischen Imperativ“, also einen Befehl, ein „Du sollst“ nennt. Diesen Befehl faßt er in die Worte:

„Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.“ (Kritik der praktischen Vernunft § 7)

Wie weit und tief diese Verpflichtung für einen Kant reicht, das beweist er in seinen Schriften über den Staat, das Recht und den ewigen Frieden. Aber wenn er diesen Satz als Neufassung der Moral für ausreichend erachtet, dann muß ich darauf hinweisen, daß in meinem Werke „Triumph des Unsterblichkeitwillens“, das die Moral aus dem erkannten göttlichen Sinn des Menschenlebens ableitet, diese Worte nur als das Sittengesetz, wie es Grundlage des Strafgesetzes eines Staates sein sollte, erachtet werden können, sie also nur einen Bestandteil der „Moral des Kampfes ums Dasein“ ausmachen, während Kant die „Moral des Lebens“ nicht nur nicht streift, sondern grundsätzlich von ihr abgewichen ist, da er ja ein „Du sollst“ darüberstellt. Denn die im Ich der Menschenseele geahnten göttlichen Wünsche, deren Erfüllung den Gehalt der „Moral des Lebens“ ausmacht, ertragen keine Gebote über sich! Kant ahnt nicht, daß unter einem Befehl ein göttlicher Wunsch, also vor allem der Wille zum Guten gar nicht erfüllt werden kann, weil dessen Wesen Freiheit ist.

Meine Werke erweisen vor allen Dingen, daß der Mensch unvollkommen geboren werden mußte, wenn er das Göttliche sollte bewußt erleben und erfüllen können, dessen Wesen Freiheit ist. So konnte denn natürlich Kant auch den Sinn der eingeborenen Unvollkommenheit der Menschen ebensowenig er-

kennen wie das Unheil und den grundsätzlichen Irrtum seiner Lehre, der Mensch stünde von Gott aus unter dem Befehle, sittlich zu handeln.

Bei dieser scharfen Ablehnung des Kantschen Irrtumes kann ich zu meiner Freude hervorheben, daß er sehr mit Recht betont, niemals dürfe die Lust am Tun des Guten ein Motiv sein zur Tat, daß er also die Tat erhaben sehen will über Lust und Leid. Wenn er dann aber so weit geht, zu sagen, die Pflicht müsse ohne jede Freude erfüllt werden, ja, eine moralische Tat sei dann höher zu werten, wenn sie nur mit innerem Widerstreben erfüllt werde, so erkennen wir wieder klar, daß ihm die wesentlichsten Grundlagen zur Aufstellung moralischer Werte, nämlich die Einsicht in den göttlichen Sinn des Lebens und die Wesenszüge göttlicher Wünsche, eben fehlen und er deshalb hier gar sehr versagt.

Aber Kant hat noch nicht einmal gemerkt, daß er seinen Gott, den er bejaht, mit einer gar großen Schuld belastet, nämlich, daß er die Menschen durch seine eigenen Einrichtungen in unglaublich hohem Ausmaße verführt, das Gute um der Glückseligkeit willen zu tun, wenn er ihnen nämlich einen Glauben in die Seele legen läßt, der sich bei Kant voll erhalten hat. Er glaubt, daß Gott einen sittlich Handelnden mit unvergänglicher Glückseligkeit nach dem Tode belohne (s. u.). Ich dächte doch, daß solcher Glaube nach Kants eigener Überzeugung der moralischen Handlung völlig den Wert nehmen muß, wenn schon eine vergängliche Lust als Motiv zur Handlung den Wert so herabsetzt, wie er mit Recht sagt.

Kant trennt seinen Glauben ausdrücklich als „Postulat" von theoretisch beweisbaren Sätzen, und schon das allein trug ihm schwere Eingriffe in seine Freiheit des Lehrens von seiten der Behörden (Wöllner) ein, während er zu Lebzeiten Friedrich II. dergleichen nicht erlebt hat. Er sagt, „Erkenntnis unserer Pflichten als göttliche Gebote" sei der Kern der Religion, und meint, wenn wir uns durch sittliches Handeln dessen würdig gemacht haben, so wird uns Gott auch die zu dem höchsten denkbaren Gute gehörende Glückseligkeit verleihen, für deren Erreichung die unendliche Fortdauer der Persönlichkeit, mithin die Unsterblichkeit der Seele, Voraussetzung sei. Er steht also tief in den Gottlehren der Vernunft befangen, die die Erfüllung göttlicher Wünsche mit Belohnung nach dem Tode, mit unvergänglicher Glückseligkeit verquickt. Wie hätte er denn da der „Alleszermalmer" der Irrlehren der Vernunft über Gott, wie sie Religionen der Vergangenheit gegeben haben, überhaupt nur sein können?

Wenn sein Glaube an die persönliche Unsterblichkeit in ihm unerschütterlich blieb, so hätte ich es begrüßt, wenn er als Naturwissenschaftler und Philosoph zumindesten doch das eine nicht ganz unerwähnt gelassen hätte, daß nämlich die Naturwissenschaft es beweist und auch innerhalb der Grenzen der Vernunfterkenntnis beweisen kann, daß die Persönlichkeit des Fortbestehens des Leibes und aller seiner physiologischen Leistungen bedarf und daß dieser erweisbar vergänglich ist. – Gerade bei Kant hätte doch ein „Postulat" nicht da erhalten bleiben dürfen, wo ein beweisbarer Satz sehr wohl vorhanden ist! (S. „Triumph des Unsterblichkeitwillens"!) So hat also der Philosoph, dem wir die Entdeckung der Grenzen der Vernunfterkenntnis danken, selbst in diesem Falle der Vernunft verwehrt, ihm eine wichtige Erkenntnis zu geben, die sehr wohl im Bereiche ihres Erkennens liegt, nämlich den Beweis, daß die Persönlichkeit in ihrer Erhaltung an die vergängliche Erscheinung Mensch und das in ihr wirkende Kausalitätsgesetz gebunden ist!

Auch den Willen zum Schönen erkennt er natürlich nicht als ein der zweiten Erkenntniskraft, dem Ich, erlebbares göttliches

Wünschen, denn er weiß ja nichts von einer solchen Erkenntniskraft. Er erweist aber seinen starken Willen zur Wahrheit darin, daß er auch dieses Gebiet eigentlich nur streift! Er spricht von einem „Gefühl des Schönen und des Erhabenen" und meint, es beruhe auf einem „freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes", und sagt ferner, daß das Genie „ästhetische Ideen", die er als „Zweckmäßigkeit ohne Zweck" charakterisiert, hervorbringen kann. Man vergleiche solche Überzeugung mit allem, was meine Werke – vor allem das Werk „Das Gottlied der Völker" – über das Empfangen und Miterleben und vor allem auch über das Schaffen der Kulturwerke und ihren reichen Gottgehalt lehren. Man denke an all das wunderbare, einander ergänzende Wirken des gotterlebenden Ichs, der Erinnerungskraft, Vorstellungskraft und Einbildungskraft der Vernunft und des Erbgutes im Unterbewußtsein, was jenes Werk an köstlicher Wirklichkeit zu enthüllen wußte, um darzutun, was alles hier Kant entging. Aber im großen Unterschiede zu Schopenhauer ahnt Kant offenbar intuitiv dank seines eigenen Ichs, was ihm verhüllt ist, und ergeht sich nicht in ungeheurer Breite in Versuchen der Beweisführungen gerade auf den Gebieten, auf denen er keine intuitive Erkenntnis hatte, sondern bleibt dann im Gegenteil wortarm und anscheinend nur deshalb nicht schweigsam, weil er keine Lücken in seinem Vernunftbau über die Vernunft belassen möchte.

Sehen wir bei dem Abschluß dieser Betrachtung über die Intuition Kants, begleitet von seinen eigenen Irrtümern, zurück, so erinnern wir uns hier nur noch einmal der allerwesentlichsten Einsicht, daß wir Wesen der Erscheinung, „Ding an sich", und Erscheinung grundsätzlich als völlig voneinander verschieden trennen müssen und daß unsere Erkenntniskraft der Vernunft (bei Kant Verstand und Vernunft) das Wesen der Erscheinung

überhaupt nicht erkennen kann. Diese tiefe Einsicht wird Kant deswegen zur Verführung zum Irrtum, weil er eine weitere Erkenntniskraft der Menschenseele, das Ich, das begrenzt Wesenszüge des Dinges an sich erkennen kann, überhaupt nicht entdeckt hat. Damit hängt auch zusammen, daß er dem zweiten großen Irrtum verfällt, sich von der Vernunft das Wesen der Moral nennen zu lassen, worauf sie natürlich ganz prompt nach ihrer Weise behauptet, ein Befehl Gottes, ein kategorischer Imperativ lebe im Willen jedes vernünftigen Wesens. Das sind die wesentlichsten Irrtümer, die ihn in völligen Gegensatz zu meiner Gotterkenntnis treten lassen. Er hat diesen Gegensatz, diese Antinomie zu meiner Gotterkenntnis 130 Jahre vor deren Entstehen einmal in die kurzen Worte gefaßt:

„Gott ist uns nicht gegeben, er ist uns aufgegeben."

Darauf sagt meine Gotterkenntnis:

Gott ist nur der Vernunft nicht gegeben,
Doch ist er uns begrenzt gegeben
Und eben deshalb kann er uns nicht aufgegeben, nicht befohlen sein,
denn sein Wesen ist Freiheit.

2. Vom Irrtum rings umgebene Intuition Schopenhauers

Schopenhauer, der die Intuition Kants, daß das „Ding an sich" von der Erscheinung verschieden, von ihr klar zu sondern und daß der Vernunft nur die Erscheinung erkennbar sei, und ferner die Beweise Kants von der Unmöglichkeit, daß Vernunft das Dasein Gottes beweise, in ihrer hohen Bedeutung klar erkennt und bejaht, bekennt sich aber auch zu Kants Irrtum von der „Idealität von Zeit und Raum" und baut auf dessen Worten vom „Gefühl des Schönen und Erhabenen" und der Fähigkeit des Genies, Ideen zu erkennen, ein ganzes Buch (seines 1. Bandes „Die Welt als Wille und Vorstellung") auf, in welchem er behauptet, daß ein Zustand der Willenlosigkeit erst hierzu fähig mache (s. u.). Fast alles übrige, was Kant in seinen beiden Hauptwerken (s. o.) gesagt hat, verwirft er in dem Anhang zu jenem 1. Bande, „Kritik der Kantischen Philosophie", und im 1. Teil der „Parerga und Paralipomena": „Zur Kantischen Philosophie". Die Art, wie Kant Verstand und Vernunft im Menschen sondert, lehnt er als gekünstelt mit Recht ab, will unter dem Verstand nur den tierischen Verstand verstehen, merkt aber gar nicht, daß das Gekünstelte, was abzulehnen ist, ja eben darin besteht, im Menschen zwei derartige Erkenntnisorgane nebeneinander anzunehmen, statt den Verstand im Menschen zu Vernunft entfaltet zu sehen, und behält diesen Fehler Kants bei.

Was aber schenkt er uns an neuer Einsicht? Er glaubt vor allem einmal dadurch einen bedeutenden Schritt über Kant hinausgetan zu haben, daß er statt dem vortrefflichen Worte Kants

„Erscheinung" für das Objekt unserer Wahrnehmung das Wort „Vorstellung" gebraucht und damit Kant nur „verschlimmbessert"! Er läßt also nicht nur wie Kant die Formen „Zeit und Raum" nur in unserer Seele existieren, nein, die Erscheinungen selbst läßt er ganz und gar nur in dem „Subjekt" als „Vorstellung", also in unserer Seele allein sein. Er erkennt also nicht, daß nur das „Sosein" dieser Erscheinung weitgehend von der Fähigkeit der Menschenseele bestimmt wird, daß also unsere Vorstellung nicht voll und ganz mit der Wirklichkeit der Erscheinungen übereinstimmt. Nein, nach Schopenhauer gibt es gar keine Erscheinungen! Nun wird also diese Welt recht traumhaft! Nach ihm können überhaupt Erscheinungen nicht mehr da sein, wenn kein Lebewesen, das Verstand oder Vernunft besitzt, mehr lebt. Ja, alle Erscheinungen dieses Weltalls waren auch überhaupt noch nicht da in all den Myriaden Jahren, seit es besteht, solange noch nicht auf irgend einem Sterne des Weltalls verstand- und vernunftbegabte Lebewesen waren, die sich Vorstellungen machen können! Wir sehen, in welch bedenklichem Grade Schopenhauer den Irrtum Kants übersteigert hat, der doch nur überzeugt war, daß die Erscheinungen in Wirklichkeit nur nicht den Formen Zeit und Raum eingeordnet seien, sondern daß nur die mit Sinnesorganen und Verstand begabten Lebewesen in ihrem Hirne solche Einordnung a priori vornehmen, um sich von der Erscheinung eine Vorstellung bilden zu können (s. o.). In dieser traumhaften Welt Schopenhauers gab, gibt und wird es immer nur „Das Ding an sich", das Wesen aller Erscheinungen, geben, das dann für eine Weile auf einem Sterne des Weltalls, der unterbewußte und bewußte Lebewesen aufzuweisen hat, in ihnen zu „Vorstellungen" werden kann. Schopenhauer schreibt ein ganzes Buch: „Die Welt als Vorstellung, erste Betrachtung! Die Vorstellung unterworfen dem Satze vom Grunde: das Objekt der Erfahrung und Wis-

senschaft“ seines 1. Bandes „Die Welt als Wille und Vorstellung“, um uns diese Annahme zu beweisen, überläßt uns selbst aber das einzig Wesentliche, was zu einer Beweisführung notwendig wäre! Er überläßt uns nämlich selbst, uns das Geheimnis zu erklären, wie denn das Wesen der Erscheinung, „das Ding an sich“, sich uns durch „Objektivationen“ seiner selbst bemerkbar machen soll, so daß wir uns Vorstellungen machen können, wenn es überhaupt nicht erscheint, sondern nur unsere Vorstellung wird! Er glaubt wohl, es uns im 2. Buch dadurch erklärt zu haben, daß er die Lehre gibt, das „Ding an sich“ sei Wille, nur Wille und könne sich in verschiedenen Graden objektivieren. Wir aber fragen ihn, wie er sich denn objektivieren kann, ohne eben in Zeit, Raum und Kausalität einzutreten, ohne „Erscheinung“ zu werden und auch Erscheinung zu bleiben, selbst wenn wir alle tot sind und uns daher keine Vorstellungen dieser Erscheinung mehr bilden können. Diesen einzig hier notwendigen Beweis gibt er uns nicht; so gebe ich ihm zumal, da er Naturwissenschaften studiert hat, zu bedenken, daß jede naturwissenschaftliche Erforschung eines Naturgesetzes, dem die Erscheinungen eingeordnet sind, die sich nach dem Gesetze von Ursache und Wirkung, dem Gesetze der Kausalität, in ihnen auswirken, es uns ja klar bewiesen hat, daß „das Ding an sich“, das Wesen der Erscheinungen, sich uns in Objekten überhaupt nicht wahrnehmbar machen könnte, es sei denn, daß es sich zur Objektivation seines Willens dadurch einläßt, daß dieser Wille jeweils in unterschiedlichem Grade sich Ausdruck verschafft, indem er, in die Formen Zeit, Raum und Ursächlichkeit eingehend, zur Erscheinung wird. Erst dadurch kann dann das verstand- oder vernunftbegabte Lebewesen ein „Objekt“ vor sich sehen, von welchem es sich eine Vorstellung macht. Es kann sie sich deshalb machen, weil sein Erkenntnisorgan diese Erscheinung a priori (d. h. von vorneherein) in Zeit, Raum und Kausalität einordnet, also in ganz die gleichen Formen, in die sie tatsächlich eingeordnet ist. Seine Vorstellung wird aber deshalb doch nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmen, weil der Eindruck, den seine Sinnesorgane ihm übermitteln, ihm viel verschweigt und nur manches meldet. Das „Ding an sich“ aber, das Wesen der Erscheinungen, würde, wenn es keine Erscheinungen gäbe, sondern nur Sinnesorgane und eine Vorstellungskraft, in Lebewesen niemals ein „Objekt“ für Vorstellungen werden können. Man erkennt leicht, daß Schopenhauer Kant überhaupt mißverstanden hat, daß er nicht klar erkannte, was denn Kant unter dem der Vernunft völlig unerreichbaren „Ding an sich“ verstanden wissen wollte. Sonst hätte er auch klar erkannt, daß der Wille, der sich als Kraft, ausgehend von dem „Ding an sich“, auswirkt, niemals das Wesen der Erscheinung, niemals das „Ding an sich“ Kants ist, sondern nur die einzige, durch die Auswirkungen, durch die „Objektivationen“ in den Erscheinungen dem Verstand und der Vernunft der Lebewesen gegönnte Möglichkeit ist, sich auf Wahrnehmungen hin Vorstellungen zu bilden, weil die Erscheinung, dank solcher Willenswirkung zu einem „Objekt“ dieser Erkenntnisfähigkeit werden kann.

Wie unerläßlich dieser einzige Weg über das Werden einer Erscheinung hierbei ist, das beweist uns jede Erscheinung! Wie sollte sich in uns die Vorstellung einer Blume, eines Vogels denn bilden, wäre nicht der Wille, der in ihr als Kraft wirkt, in die Formen Zeit, Raum und Kausalität eingegangen, wäre nicht eine Erscheinung geworden! Wie konnte Schopenhauer wähnen, daß das Ding an sich, das Wesen der Erscheinung ohne solche Erscheinung Objekt seiner Vorstellungskraft hätte werden können? Das wirklich Erschütternde aber ist die Tatsache, daß Schopenhauer in seinem Buch „Die Welt als Vorstellung, erste Betrachtung“, das solch schweren Irrtum birgt,

sich das hohe Verdienst erworben hat, die Philosophen, die in der Vergangenheit immer wieder ihre Vernunftgrübeleien viel zu weit und zu gründlich von der Anschauung freisprachen und deshalb so unfruchtbar blieben, auf die unerläßliche Bedeutung, immer wieder zur Anschauung zurückzukehren, ja immer wieder auch von ihr auszugehen, nachdrücklich hingewiesen zu haben, wenn er schreibt:

„Anschauung teils reine a priori, wie die Mathematik, teils empirische a posteriori, wie sie alle anderen Wissenschaften begründet, ist die Quelle aller Wahrheit und die Grundlage aller Wissenschaft (Ausnahme ist allein die auf nichtanschauliche, aber doch unmittelbare Kenntnis der Vernunft von ihren eigenen Gesetzen gegründete Logik). Nicht die bewiesenen Urteile, noch ihre Beweise, sondern jene aus der Anschauung unmittelbar geschöpften und auf sie statt alles Beweises gegründeten Urteile sind in der Wissenschaft das, was die Sonne im Weltgebäude, denn von ihnen geht alles Licht aus, von welchen erleuchtet die anderen wieder leuchten ... Unmittelbar aus der Anschauung die Wahrheit solcher ersten Urteile zu begründen, solche Grundfesten der Wissenschaft aus der unübersehbaren Menge realer Dinge herauszuheben, das ist das Werk der Urteilskraft ... Da alle Beweise Schlüsse sind, so ist für eine neue Wahrheit nicht zuerst ein Beweis, sondern unmittelbare Evidenz zu suchen, und nur so lang es an ihr gebricht, der Beweis einstweilen aufzustellen. Durch und durch beweisbar kann keine Wissenschaft sein, so wenig wie ein Gebäude in der Luft stehen kann. Alle ihre Beweise müssen auf ein Anschauliches und daher nicht mehr Beweisbares zurückführen ... Jeder Begriff hat seinen Wert und sein Dasein allein in der, wenn auch sehr vermittelten Beziehung auf die anschauliche Vorstellung; was von Begriffen gilt, gilt auch von den aus ihnen zusammengesetzten Urteilen und von den ganzen Wissenschaften." *)

Diese Worte, die zwar auch eine anfechtbare Stelle haben, auf die ich absichtlich hier nicht eingehe, bedeuten eine Revolution der Philosophie, wodurch fast alle Arbeit der Philosophen vergangener Jahrhunderte verurteilt wird, weil sie sich viel zu sehr von der Anschauung lösten und ihren abstrakten Vernunftgebäuden, ihren philosophischen „Systemen" vertrauten. Gerade diese Art der Betätigung der Philosophen hatte ihnen die große Verachtung der Naturwissenschaftler eingetragen, die nicht nur etwa eine Antwort auf die von jenen sattsam erwiesene Verachtung ihrer Forschungsweise war. Die Naturwissenschaft fordert sich immer den Beweis durch Anschauung ab, fordert das Experiment, den Versuch, der ihr das erkannte Naturgesetz als wahr zu erweisen hat. Nur selten aber läßt sie die intuitive Erkenntnis vorangehen, den Beweis durch Versuche folgen, meist ist ihr Weg der umgekehrte, Beobachtungen führen zur Annahme eines Gesetzes und Versuche haben dieses dann noch zu beweisen! Es ist also das hohe Verdienst Schopenhauers, daß er mit seinen Worten den Naturwissenschaften die Achtung von seiten der Philosophen zu gewinnen sucht, zugleich aber auch den bedeutsamen Schritt tut, in den Naturforschern das Vertrauen zur Philosophie zu wecken und zu stärken! Er wendet bei sich selbst das angeratene Verfahren an und kommt auf diesem Weg zu einer hoch bedeutsamen Intuition!

Die Philosophen vergangener Jahrhunderte einschließlich Kant hatten zwar die Tatsache, daß die Menschenseele selbst nicht nur Objekt, sondern Subjekt des Forschers ist, angewandt, wenn sie über die Wege und die Grenzen der Vernunfterkenntnis nachdachten, aber sie waren meist hierbei stehen

*) Anm. Schopenhauers Vater hatte ihn schon als Kind auf weite Reisen nach England und Frankreich mitgenommen, immer bestrebt, ihm die ganze Welt durch Anschauung nahe zu führen. Schopenhauer hat in seinen „Parerga, Paralipomena", 2. Band § 372, vortreffliche Kritik an der falschen Erziehungsmethode der Kinder geübt, die immer erst Begriffe gäbe, während das Kind sich daraus falsche Vorstellungen bilde, die es später dann allmählich erst wieder ablegen müsse.

geblieben, statt klar zu erkennen, daß der Einblick in die Seelengesetze, die Psychologie, ja doch der beste und nächste Weg ist, um das Wesen dieser Welt fruchtbar umsinnen zu können, weil es sich eben in der Menschenseele am reichsten enthüllt und sie dann unendlich viel aus eigener Erfahrung erkennen können, weil sie hier Subjekt und Objekt zugleich sind. Schopenhauer tat hier einen wichtigen Schritt der Philosophie zur Psychologie hin, der aber, wie wir noch sehen werden, ihn zu einem gar irrtumreichen und armseligen, ja unheilvollen Ergebnis führte, der aber als Begleiterscheinung zum Glück Schopenhauer zu einer hoch bedeutsamen Intuition führte, nämlich zu der Intuition, daß das Wesen dieses Weltalls Wille sei, der ebenso wohl in allen leblos genannten Substanzen als in den Lebewesen als Kraft wirke.

Diese intuitive Erkenntnis schritt der Naturwissenschaft um viele Jahrzehnte voraus, die uns heute bestätigt, daß alle Welterscheinungen aus wirkenden Kraftwölkchen bestehen. Wer aber nun wähnen sollte, daß Schopenhauer sein weiteres Sinnen dieser Intuition selbst gewidmet hätte, deren Bedeutung ja nur darin bestand, daß er den Wahn der Menschen, nur in den Menschen, Tieren und Pflanzen wirke sich Wille als Kraft aus, hiermit stürzte, der irrt. Da er selbst durch Forschen in seiner Seele und dann in Betrachtung anderer Menschen wohl zu seiner Intuition gekommen war, legt er das Schwergewicht auf die jedem Menschen längst bekannte Tatsache, daß Wille in ihm wohnt, und übersteigert sie in den Irrtum, als ob der Wille so ziemlich das einzige sei, was in der Menschenseele außer der Erkenntniskraft der Vernunft und der Empfindung von Leid und Freude (von Schmerz und Lust) erlebt werde.

Ist nun all den Menschen, die meine Werke kennen, die unselige Lückenhaftigkeit und Einseitigkeit solcher Seelenlehre nur allzu klar erkennbar, so können sie sich doch sicher nicht vorstellen, wie sehr Schopenhauer in unheilvollen Irrtum gerät, wenn er uns diesen Willen in der Menschenseele beschreibt und sich dabei eigentlich nur an das hält, was nach meiner Erkenntnis an Willensimpulsen von dem Selbsterhaltungswillen des Bewußtseins ausgeht, der aus gewichtigen Gründen, auf die ich hier nicht eingehen kann, unvollkommen ist und sich Häufung der Lust und Meiden des Leids zum einzigen Lebensziele setzt. Der Wille des Menschen ist, wie Schopenhauer im 2. Buche des 1. Bandes „Die Welt als Wille, erste Betrachtung: Die Objektivation des Willens" schildert, an sich grundlos, wie etwa im Wasser. Dies werde nur dadurch verborgen, daß durch Ursachen (bei Lebewesen auch Reize, Motive) der einzelne Willensakt statt hat, er sagt ferner:

„In der Tat gehört die Abwesenheit alles Zieles und aller Grenzen zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist."

Da er den Wunderbau der Menschenseele (s. „Des Menschen Seele") nicht wahrnimmt, vor allem die unmittelbaren, begrenzten Enthüllungen des Wesens aller Erscheinung im Ich der Menschenseele völlig übersieht, so verstrickt er sich, sobald er über diese Seele und ihre Gesetze in den 2. bis 4. Büchern seines 1. Bandes „Die Welt als Wille und Vorstellung" Auskunft geben will, in Irrtum, der, weil er möglichst auffallend ist und in einer Sonderschrift über die immerwährende Unfreiheit des Willens behandelt wird, preisgekrönt wurde. Da er den göttlichen Sinn des Menschenlebens nicht ahnt, geschweige denn erkennt, so ist für ihn das durch die notwendige eingeborene Unvollkommenheit der Menschen unvermeidbare Leid, das sie einander bereiten, nur sinnloses Elend, das die Wertlosigkeit dieser Welt beweist und dem Menschen nur die eine Erlösung, die Selbstbefreiung vom Willen zum Leben offen läßt.

Man könnte nun glauben, es sei angesichts dieser schweren

Irrtümer unnötig, noch im einzelnen auf sie einzugehen. Aber Schopenhauer ist nicht nur klug, nein, geistvoll und weiß seine Darstellung so zu gestalten, daß sich die meisten Menschen, obwohl sie vom hohen Werte des Lebens dank eigener Erfahrung schon überzeugt sind, durch ihn fast zu der Anschauung verführen lassen, als würden sie von ihm mit Recht als die Flachen und Törichten gekennzeichnet! Erst durch Herausschälen der wesentlichen Irrtümer stehen sie nackt und klar vor dem Blick!

Er sieht in jedem Menschen den immerwährenden Drang eines nie zu befriedigenden, immer zu neuen Wünschen drängenden Willens. Der Mensch ist ihm ausgesetzt und schmachtet in dessen Sklavenketten. Die Wunscherfüllungen bringen ihm nur kurze Augenblicke der Vortäuschung einer Zufriedenheit. Dann aber beginnt sofort die Enttäuschung über das Erreichte und sofort drängt der Wille zu ebenso törichten sinnlosen Zielen, die auch wieder nur Enttäuschung bringen, sobald sie erreicht sind. „Zuchthausarbeit" im Dienste des Willens nennt Schopenhauer unser Seelenleben, in das er alles persönliche Erleben von Mensch zu Mensch, alle Freundschaft, alles Minnewollen mit einschließt. Ja, er betont, daß auch alles mathematische und naturwissenschaftliche Forschen den Menschen keineswegs aus diesem Zustande wenigstens vorübergehend befreien kann, da all dieses Forschen nur das Wissen über einzelne Objekte mehrt, aber den Menschen nicht von seinem eigenen persönlichen Willen erlöst.

Dieses völlige Übersehen all des göttlichen Willens, der von unserer zweiten Erkenntniskraft der Seele, dem Ich, geahnt und erlebt wird, blieb an Schopenhauer selbst deshalb ohne Auswirkung, weil er ja auch alles Gefühls- und Minneerleben in diesen Frondienst an einem von ihm als völlig sinnlos erkannten Willen einbezieht, so daß er vor all derartigem Erleben zurückscheut in der sicheren Erwartung, daß es ihm nur zu einem höheren Grad des Schmachtens in den Sklavenketten des Willens führt. Auch läßt er bei seinem Seelenbilde des Menschen, und soweit wir Einblick in seine eigene Persönlichkeit haben, auch in sich selbst das Gemütserleben weitgehend unbeachtet. Ich habe in meinen Werken nachgewiesen, daß dieses gemütstiefe Erleben dann zustande kommt, wenn unser Erbgut im Unterbewußtsein, das die Art und Weise unseres Gotterlebens birgt, an unserem bewußten Erleben Anteil haben kann, so oft es mit ihm in Einklang steht (s. „Des Menschen Seele"). Was aber bleibt, wenn wir das alles in Abzug bringen, noch an Seelenleben übrig?

Es ist kein Wunder, daß uns Schopenhauers Werke oft Schilderungen, Vergleiche und Auffassungen bringen, die ich nur für die Menschen zutreffend erachten kann, die ihr eigenes Ich völlig verkümmern ließen. Ich kann hier in der kurzen Kritik nur ein Beispiel hierfür bringen. Vergleichen wir die seelenweckende Kraft, die ich in meinen Werken dem Todwissen doch wohl mit Recht zuspreche, mit seiner Auffassung über das Wesen des Werdens und Vergehens des Menschen.

Im 4. Buche seines Werkes „Die Welt als Wille und Vorstellung" 1. Band „Der Welt als Wille, zweite Betrachtung: Bei erreichter Selbsterkenntnis, Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben" kommt er auf den Tod zu sprechen und sagt ausdrücklich, daß man die Todesscheu durch das Erkennen besiegen kann, daß Geburt und Tod nur eine etwas nachdrücklichere Wiederholung des Vorganges der Ernährung und der Excretion sind. Er sagt, es sei ebenso töricht, einen Leichnam einzubalsamieren, wie wenn man die Excremente der Verdauung aufbewahre. Ein solcher Vergleich könnte auch von einem seelisch nahezu Abgestorbenen herrühren, welcher seelische Motive für die rührenden, vergeblichen Bemühungen der Erhaltung

eines Leichnams überhaupt nicht mehr in sein Denken einbezieht. Dabei beweist uns aber doch Schopenhauer schon allein durch seine Lebensarbeit, wie stark in ihm ein göttlicher Wille, den das Ich erlebt, gewesen ist, nämlich der Wille zur Wahrheit, obgleich er ihn bei seinem Seelenbild übersieht. Da er selbst außer der Erkenntniskraft der Vernunft (bei ihm Verstand und Vernunft), die er immerwährend grübelnd beschäftigt, nur jenen sinnlosen Willen und das Empfinden von Lust und Leid erkennt, so bringt er es fertig, uns förmlich dem Tiere seelisch ähnlich zu nennen, wenn er behauptet, daß wir überhaupt nur in dem Augenblick der Gegenwart leben und erleben, und wenn er uns davon überzeugen will, daß uns die Vergangenheit mit allem, was wir darin erlebt haben, zu einem Nichts geworden sei.

Man bedenke, welchen Reichtum seelischen Erlebens uns die Erinnerungskraft schenkt, die uns gerade die Vergangenheit mit allem Wertvollen, das wir uns einprägten, so lebendig wie die Gegenwart erhält. Ja, wenn wir bedenken, daß wir all dieses Erleben verklären, nämlich befreit sehen von den kleinen Mühseligkeiten, die der Alltag immer wieder bereit hält, um es zu beschatten. So oft wir nur wollen, erleben wir so lebhaft wie die gegenwärtigen Ereignisse alles uns Wertvolle, das die Vergangenheit uns brachte, in dieser verklärten Weise.

Welche Gefahr für den Schaffenden und die Empfangenden müssen solche Irrtümer Schopenhauers bedeuten! Dabei müßte er, wenn er uns schon die tierische Vergeßlichkeit für alles Vergangene andichtet, zum mindesten doch auch jene tröstliche Tatsache erwähnen, daß all unser Leid dann auch so vergänglich wäre wie das des unterbewußten Tieres. Um die Notwendigkeit einer scharfen Stellungnahme gegen diese Überzeugungen eines Philosophen, der da glaubt, Psychologe zu sein, zu erweisen,

müssen wir hier einige Beispiele aus seinem 4. Buche des 1. Bandes wiedergeben:

„Sein (des Menschen) eigentliches Dasein ist nur in der Gegenwart, deren ungehemmte Flucht in die Vergangenheit ein steter Übergang in den Tod, ein stetes Sterben ist, da sein vergangenes Leben, abgesehen von dessen etwaigen Folgen für die Gegenwart, wie auch von dem Zeugnis über seinen Willen, das darin abgedrückt ist, schon völlig abgetan, gestorben und nichts mehr ist: daher es auch ihm vernünftigerweise gleichgültig sein muß, ob der Inhalt jener Vergangenheit Qualen oder Genüsse waren. Die Gegenwart aber wird beständig unter seinen Händen zur Vergangenheit.

Die Zukunft ist ganz ungewiß und immer kurz. So ist sein Dasein, schon von der formellen Seite allein betrachtet, ein stetes Hinstürzen der Gegenwart in die tote Vergangenheit, ein stetes Sterben. Sehen wir es nun aber auch von der physischen Seite an, so ist offenbar, wie bekanntlich unser Gehen nur ein stets gehemmtes Fallen ist, das Leben unseres Leibes nur ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeschobener Tod.

Endlich ist ebenso die Regsamkeit unseres Geistes eine fortdauernd zurückgeschobene Langeweile. Jeder Atemzug wehrt den beständig eindringenden Tod ab, mit welchem wir auf diese Weise in jeder Sekunde kämpfen, und dann wieder in größeren Zwischenräumen, durch jede Mahlzeit, jeden Schlaf, jede Erwärmung usw., usw. Zuletzt muß er siegen: denn ihm sind wir schon durch die Geburt anheimgefallen und er spielt nur eine Weile mit seiner Beute, bevor er sie verschlingt. Wir setzen indessen unser Leben mit großem Anteil und vieler Sorgfalt fort, solange als möglich, wie man eine Seifenblase solange und so groß als möglich aufbläst wiewohl mit der festen Gewißheit, daß sie platzen wird."

Schopenhauer sucht uns also zu überzeugen, daß schon die Naturgesetze uns eigentlich kein Leben schenken, sondern nur unseren sofortigen Tod hinausschieben, während er uns seelisch nur das tierische Erleben im flüchtigen Augenblick der Gegenwart zuspricht, das einzig sich von dem Leben des Tieres dadurch entscheidet, daß uns die tierische Ahnungslosigkeit des

Todesmuß geraubt ist! Über die Art des Willens, der sich im Menschen kundtut, gibt er uns ein ebenso erschütterndes Bild:

„Sahen wir schon in der erkenntnislosen Natur das innere Wesen derselben als ein beständiges Streben, ohne Ziel und ohne Rast; so tritt uns bei der Betrachtung des Tieres und des Menschen dieses noch viel deutlicher entgegen. Wollen und Streben ist sein ganzes Wesen, einem unauslöschbaren Durste gänzlich zu vergleichen. Die Basis alles Wollens aber ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung sie ihm sogleich wieder wegnimmt, so befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile: d. h. sein Wesen und sein Dasein selbst wird ihm zur unerträglichen Last. Sein Leben schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her zwischen dem Schmerz und der Langeweile, welche beide in der Tat dessen letzte Bestandteile sind. Dieses hat sich sehr seltsam auch dadurch aussprechen müssen, daß, nachdem der Mensch alle Leiden und Qualen in die Hölle versetzt hatte, für den Himmel nun nichts mehr übrigblieb als eben Langeweile."

Wenn auch in der Schlußzeile Schopenhauers Humor ihn wie so manches Mal tröstet, so verkennen wir darüber nicht, daß er uns auch hier wieder völlig auf die gleiche Stufe mit dem unterbewußten Tiere stellt. Während dieses aber in seiner völligen Vergeßlichkeit der Vergangenheit und seiner Ahnungslosigkeit über die Zukunft eine große Erleichterung für sein Leidempfinden erfährt, ergänzt Schopenhauer sein Bild der Menschenseele dadurch, daß er die Befriedigung bei erreichtem Willensziel, die beim Tiere so sichtbar statt hat, uns durch die Leere und Langeweile rauben läßt. Zwischen Schmerz und Langeweile pendelt aber noch nicht einmal das Leben der seelisch abgestorbenen Menschen, die ich die „plappernden Toten" nannte, hin und her. Sie haben gar manche Arten der Freude, der Lust in ihrem Dasein zu verzeichnen. Schopenhauer aber will uns allen dieses armselige Dasein zusprechen!

Doch hat Schopenhauer das Bedürfnis, dieses traurige Bild noch zu ergänzen:

„Zwischen Wollen und Erreichen fließt nun durchaus jedes Menschenleben fort. Der Wunsch ist seiner Natur nach Schmerz: Die Erreichung gebiert schnelle Sättigung: Das Ziel war nur scheinbar: Der Besitz nimmt den Reiz weg: Unter einer neuen Gestalt stellt sich der Wunsch, das Bedürfnis wieder ein: Wo nicht, so folgt Öde, Leere, Langeweile, gegen welche der Kampf ebenso quälend ist wie gegen die Not."

Den einzigen Trost, den er uns gelassen hatte, daß wir doch vor Eintritt der Leere und Langeweile wenigstens bei der Erreichung eines Willenszieles eine Weile Befriedigung erleben könnten, raubt er uns nun auch noch, denn das Ziel war ja selbst nur eine ganz große Täuschung! Es kann uns gar nicht befriedigen. Und nun hören wir, daß sofort entweder sich Schmerz oder Langeweile einstellen muß. Und wir begreifen es vollständig, wenn Schopenhauer diesem Bild noch die Worte hinzufügt:

„Die unaufhörlichen Bemühungen, das Leiden zu verbannen, leisten nichts weiter, als daß es seine Gestalt verändert. Diese ist ursprünglich Mangel, Not, Sorge um die Erhaltung des Lebens. Ist es, was sehr schwer fällt, geglückt, den Schmerz in dieser Gestalt zu verdrängen, so stellt er sogleich sich in tausend anderen ein, abwechselnd nach Alter und Umständen ... Kann er endlich in keiner anderen Gestalt Eingang finden, so kommt er in traurigem grauen Gewand des Überdrusses und der Langeweile, gegen welche dann mancherlei versucht wird. Gelingt es endlich, diese zu verscheuchen, so wird es schwerlich geschehen, ohne dabei den Schmerz in einer der vorigen Gestalten wieder einzulassen und so den Tanz von vorne zu beginnen: Denn zwischen Schmerz und Langeweile wird jedes Menschenleben hin und her geworfen."

Diese allerletzten Worte sind uns das Wesentlichste. Er gibt nicht das armselige Bild, das für eine Gruppe von Menschen annähernd stimmt, obwohl gerade die seelisch Verkümmerten

sich sehr leicht und oft im Dasein eine Lust, eine Freude verschaffen können, er also auch hier noch die Wirklichkeit gar sehr verschlimmert, nein, er glaubt, uns mit solchen Worten jedes Menschenleben geschildert zu haben. Fragen wir ihn nun aber, wie denn ein klardenkender, vernünftiger Mensch solche Sinnlosigkeit noch weiter zu Ende führen kann, statt nicht lieber den „hinausgeschobenen Tod" Wirklichkeit werden zu lassen, so erfahren wir noch nicht einmal die nach seiner Philosophie eigentlich selbstverständliche Antwort, daß wir ja eben an Sklavenketten des Willens schmachten und deshalb völlig unfrei sind, daher leben müssen, bis der Tod nach Naturgesetzen eintritt, nein, er teilt uns mit:

„Was sie (die allermeisten Menschen) aber in diesem so mühseligen Kampfe ausdauern läßt, ist nicht sowohl die Liebe zum Leben als die Furcht vor dem Tode, der ja doch als unausweichbar im Hintergrunde steht und jeden Augenblick herantreten kann. – Das Leben selbst ist ein Meer voller Klippen und Strudel, die der Mensch mit größter Behutsamkeit und sorgsam vermeidet, obwohl er weiß, daß ... er eben dadurch mit jedem Schritt dem größten, dem totalen, dem unvermeidlichen und unheilbaren Schiffbruch näherkommt, ja gerade auf ihn zusteuert, dem Tode."

Also Todesfurcht, nicht Liebe zum Leben, ist nach Schopenhauer die Erklärung dafür, daß Menschen leben wollen.

Meine Werke haben die Wirklichkeit nicht zum Vollkommenen hin umgefälscht; weite Teile derselben beschäftigen sich mit dem unaussprechlich großen Leid, das Krankheit und die Menschen einander bereiten, aber da sie zugleich den tiefen Sinn der eingeborenen Unvollkommenheit enthüllen, kann all dieses Leid nicht zum Pessimismus verleiten. Sollte der Mensch wirklich das Göttliche bewußt erleben und sich vor seinem Tode mit ihm dauernd in Einklang durch eigene Tat setzen können, dann mußte er Freiheit der Wahl für oder wider Gott in sich verwirklicht sehen, denn der Wesenszug des Göttlichen

ist Freiheit. Unvermeidbar ist also all jenes Unheil, das unvollkommene Menschen einander bereiten, um den Anteil am Unsterblichen den vergänglichen Menschen vor ihrem Tode erreichbar zu machen.

Alle die Gesetze des Seelenwandels und die Selbstschöpfung, die in meinen Werken enthüllt sind, zeigen, wie sehr die Menschenseele trotz gar mancher unwandelbarer Erbeigenart sich entweder zu jenem armseligen Gebilde verkümmern kann, das Schopenhauer in seinen Schilderungen noch verschlimmert, oder aber zu einem reichen zeitweiligen oder dauernden göttlichen Erleben hinfinden kann und dadurch auch ihren Charakter in wunderbarer Weise selbst entfaltet, Charakterschwächen überwindet und Charaktertugenden stärkt.

Das Erschütterndste an Schopenhauers Lehre ist, daß er mit seinem furchtbaren Seelenbilde auch noch die Überzeugung verbindet, daß der Wille des Menschen immerwährend völlig unfrei sei. Er spricht, wie auch Kant, von dem eingeborenen „intelligiblen Charakter", der, soweit er sich, veranlaßt durch äußere Umstände oder innere Beweggründe, in Taten kundgibt, für uns zum „empirischen Charakter" wird, der uns durch die Erfahrung erkennbar geworden ist. Schopenhauer erwähnt dann auch noch den erworbenen Charakter und will darunter die kluge Anpassung des Menschen verstanden wissen, an seine Stärken und Schwächen, die er schon erfahren hat, aber niemals überwinden könne; eine Anpassung, die den Sinn habe, zu vermeiden, daß man die Niederlagen der Schwächen immer wieder erneut erleben müsse. Der angeborene Charakter ist nach seiner Überzeugung völlig unveränderlich. Infolgedessen sagt er im 4. Buche des ersten Bandes „Die Welt als Wille und Vorstellung! Der Welt als Wille 2. Betrachtung: Bei erreichter Selbsterkenntnis, Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben!":

„So muß nicht allein das Individuum in gleicher Lage stets auf

gleiche Weise handeln und nicht nur jede böse Tat der feste Bürge für unzählige andere sein, die es vollbringen muß und nicht lassen kann."

Welch ein Verbrechen wären alle Strafen des Gesetzes außer einer lebenslangen Absonderung der „Bösen" aus der Volksgemeinschaft, wenn solch ungeheurer Irrtum Wahrheit wäre! Man vergleiche jene Abschnitte über Willensfreiheit in dem Werke „Des Menschen Seele". Dort werden die Gründe gesagt, weshalb der Mensch zwar bei der einzelnen Tat nicht frei ist, weil die Entscheidung im Willenskampfe vor der Tat abhängig ist von dem augenblicklichen Kräfteverhältnis der wirksamen Faktoren, also durch den augenblicklichen Zustand seiner Seele bestimmt ist. Es wird aber zugleich nachgewiesen, daß er die Möglichkeit hat, die Taten der Zukunft dadurch zu wandeln, daß er im freien Entscheide die Kräfteverhältnisse der wirksamen Faktoren wandeln kann, wodurch dann die nächste Einzeltat ganz anders gestaltet sein kann. Dadurch ist der Mensch voll verantwortlich für seine Taten und keineswegs dazu verurteilt, immer wieder die gleiche Art der Entscheidung als Sklave seines eingeborenen Charakters zu wiederholen. Schopenhauer sieht den sehr berechtigten Einwand voraus, daß dann der Mensch ja auf jedes Bestreben, sich zu bessern, getrost verzichten könne, und beantwortet ihn mit dem Sophismus: weil wir unseren Charakter aus unseren Taten kennenlernen können, so sei es doch für uns selbst wünschenswert,

„zu streben und zu kämpfen, damit das Bild, welches wir durch unsere Taten wirken, so ausfalle, daß sein Anblick uns möglichst beruhige, nicht beängstige."

Er merkt also gar nicht, wie sehr er sich hier widerspricht, da er ja doch wenige Seiten zuvor ausdrücklich versichert hat, daß der Mensch, der böse von Charakter sei, immer wieder böse handeln muß. Was soll dann das Streben und Kämpfen,

da es ja doch unbedingtem Mißerfolg ausgesetzt sein muß, das „Bild" also jedenfalls beängstigen muß, niemals beruhigen kann.

Für Schopenhauer herrscht im Menschen niemals Willensfreiheit mit der einzigen Ausnahme, daß der Mensch, wie ich im folgenden noch zeigen werde, sich in freiem Entscheid entschließen könne, seinen Willen zum Leben zu verneinen. Ein so jämmerliches Bild der Menschenseele darf, wenn wir es in dem Werke eines Philosophen und dazu noch gepaart sehen mit der Lehre der Unwandelbarkeit des Charakters aber nicht nur abgelehnt werden; es genügt nicht, wenn wir die Tatsache des reichen Erlebens der Vergangenheit dank unserer Erinnerungskraft entgegengestellt haben und an die sinnvollen Seelengesetze des Wandels und der Selbstschöpfung erinnern, denen ich das gleichnamige Werk widmete. Es genügt auch nicht, wenn wir all dem gegenüber den tiefen göttlichen Sinn der eingeborenen Unvollkommenheit aller Menschen enthüllen und so verhüten, daß der Anblick all des unsagbar großen Menschenleides, das von Naturgesetzen und von unvollkommenen Menschen bereitet wird, einen Pessimismus, wie dieser Philosoph ihn hegt, auslöst, ebenso aber vor flachem Optimismus bewahrt! Da Schopenhauer eigens betont, das Leben jedes Menschen pendele zwischen Schmerz und Leere, Langeweile hin und her, einen dritten Seelenzustand (mit Ausnahme der Augenblicke des Kunst- und Naturgenusses, s. u.) gäbe es nicht, so müssen wir bei unserer Kritik ihm die Antwort geben:

Der von ihm geschilderte Seelenzustand ist in all den Menschen verwirklicht, die ihr Ich mit seinem reichen Eigenleben verkümmerten, obwohl er entstellt ist, weil das häufige, allerdings flache Lusterleben dieser Menschen eben doch eine Tatsache ist! Menschen, die ihr Ich nicht verkümmerten, sondern dessen bewußtes Erleben erstarken ließen, dessen göttliche Wünsche entfalteten, sind nicht mehr an „Sklavenketten" tö-

richten Wollens gefesselt. Sie erfüllen das Daseinsnotwendige, darüber hinaus aber verfolgen sie wertvolle Willensziele, deren Erfüllung keineswegs enttäuscht, sondern die Hoffnungen oft übertrifft. Enttäuschungen, die Unvollkommenheit der Menschen ihnen in reichem Maße bereitet, werden deshalb seltener, weil Lebensweisheit die Wirklichkeit schon vorausahnt und nichts anderes mehr erhofft. Die Stunden der Arbeitsruhe sind vor allem dann, wenn keine Schmerzen zu ertragen sind, wohl die reichsten ihres Lebens. Großen Reichtum kann ihnen Natur und Kunstgenuß in solchen Stunden verschaffen (s. u.), aber das Eigenleben ihres Ichs ist wahrlich nicht darauf angewiesen! Ja selbst, wenn das Ich sich nach der Kinderzeit nicht mehr weiter entfaltet hat, selbst wenn es sich nur vor Selbstverkümmerung bewahrte, ist ihm das Erleben der Leere, der Langeweile fremd. Aber bei Freiheitsberaubung und Verbot irgendwelcher Betätigung können nur außergewöhnliche Menschen sich voll und ganz auf dieses Innenleben verlassen und sind sogar im Kerker entweder dem tiefen Leid über ihr Schicksal oder dem reichen Gehalte ihres Icherlebens hingegeben. Selbst dann also noch muß die Langeweile, die ich das Totenkäuzchen der Seele, das Kennzeichen der Ichverkümmerung nannte, fern bleiben! Von allem Leid aber kann nur schmerzreichste Krankheit das Innenleben schwer bedrohen.

Sicher wäre Schopenhauers Seelenlehre nicht so unheilvoll gewesen, wäre sie nicht in einer Zeit gegeben worden, in der sich die Zahl der im Ich verkümmerten Menschen aus verschiedenen Ursachen erhöht hatte – vor allem aber, wenn sie nicht von einem so geistvollen, allen Pflichten des Daseinskampfes leblang enthobenen Menschen gegeben worden wäre, dessen eigene Seele sich fast täglich außer dem Schaffen und der Aufnahme der Werke der Wissenschaft aller Zeiten auch der Kunst und dem Naturgenuß immer wieder hingab. Wie aber will er

nun solche eigene Gewohnheit mit seinem Seelenbild vereinen? Nun, er nennt sie den Weg der Erlösung, der den Menschen auf Augenblicke gegönnt ist, der Erlösung von ihrem eigenen so sinnlosen Willen. Er erkennt also gar nicht, daß der Mensch sich wohl nirgends einen so lebhaften Willen erfüllt als gerade, wenn er sich der Schönheit der Natur und der Kunst hingibt. Das erklärt sich uns nur daraus, daß er ja alles göttliche Wollen, das ich als Ahnung und Wünschen des Ichs der Menschenseele beschrieb, völlig übersieht. Er beachtet es gar nicht. Nannte er doch jene drei Worte für seelisches Erleben, in denen die Menschen seit je von dem göttlichen Reichtum zu stammeln versuchten, den sie ahnen und erleben dürfen, „platte Phrasen flacher Philosophen“, nämlich die Worte „das Gute, das Wahre, das Schöne!“ Sicherlich sind diese Worte von vielen um so häufiger im Munde geführt worden, je weniger sie erlebt waren, also als Phrasen gebraucht worden, aber dennoch umfassen sie den Reichtum der göttlichen Wünsche, wenn wir noch das göttlich gerichtete Fühlen hinzufügen.

Wir vergessen hier nicht, daß er uns ja schon beteuert hat, das Forschen in den Naturwissenschaften könne uns nicht aus dem Sklavendienst des sinnlosen Willens befreien. Hier offenbart sich uns, wie völlig Schopenhauer den Willen, den das gottwache Ich, unsere zweite Erkenntniskraft, in sich erlebt, übersieht, oder sollte man bildlich gesprochen lieber sagen überhört? Die meisten Naturforscher waren und sind bei ihrem mühsamen, ausdauernden opferreichen Forschen von dem göttlichen Willen zur Wahrheit beseelt, oft ein ganzes Menschenleben lang. Und was anderes hätte denn wohl Schopenhauer in sich selbst als Beweggrund seiner Lebensarbeit entdecken können? Gibt er uns nicht viele so erfreuliche Beweise dafür, daß es der Wille zur Wahrheit war, der ihn beseelte? Ja, wir werden auch im weiteren erkennen, daß er den Willen zum gött-

lich gerichteten Fühlen und den Willen zum gottnahen Handeln, den Willen zum Guten, zusammenschrumpfen läßt zu einem bei seltenen Menschen erreichten Mitempfinden mit dem Leide anderer Menschen, was für ihn die einzige Tugend ist, zu der der Mensch fähig werden könne. Und was nun den göttlichen Willen zum Schönen anbetrifft, der sich uns im Erleben der Naturschönheit und der Kulturwerke der Kunst erfüllt, so übersieht er auch diesen Willen völlig und hält dieses reiche seelische Erleben für nichts anderes als Erkenntnis der Vernunft von all jenen Objekten in der Natur, die von uns als schön und als erhaben benannt werden, und der Kunstwerke, die uns „die Ideen Platos" verdeutlichen.

Und dies „Erkennen" ist ihm erster Weg der Erlösung. So widmet er denn diesem Gebiete die zweite Betrachtung der „Welt als Vorstellung", denn mit einer Erfüllung eines Willens, und zwar eines göttlichen Willens zum Schönen, den unser Ich erlebt, hat dieses reiche Gebiet des seelischen Erlebens für ihn gar nichts zu tun. Ja, er versucht uns zu überzeugen, daß der Mensch zu Erkenntnis des Gehalts der Kunst und der Naturschönheit nur kommen kann, wenn er sich vorübergehend einmal aus dem erbärmlichen Zustand der „Zuchthausarbeit" im Dienste des Willens erlöst, wenn er sich über diesen Willen seiner Persönlichkeit erhebt, sich von ihm vorübergehend befreit, ganz und gar „willenlos" wird und nur dadurch die Ruhe zur kontemplativen Betrachtung findet.

Eine solche Überzeugung veranlaßt mich, sie bei der Betrachtung der Schopenhauerschen Lehre der Welt als Wille heranzuziehen, denn das völlige Übersehen, daß ja gerade all dieses Erleben einen Willen, nämlich den göttlichen Willen zum Schönen erfüllen kann und auch tatsächlich erfüllt, ist hier das Wesentlichste. Hier lernen wir es schätzen, daß Kant auf all den Gebieten seelischen Erlebens, die er nicht in ihren Gesetzen

erfaßte, sehr wortkarg blieb. Geistvolle Worte über Kant wechseln in diesem Buche mit dem vergeblichen Bemühen, all seine Erfahrung auf dem reichen Gebiete menschlichen Erlebens in Kunst und Natur in das Prokrustesbett seiner Erklärungsversuche einzubeziehen. Wesentliche Voraussetzung bleibt ihm immer die „Erlösung" von dem Willen, die völlige Willenlosigkeit der Menschenseele. Wohl wird es ihm bewußt, daß dieser Zustand, in dem der Mensch „von seinem Subjekt", von sich selbst und all seinem persönlichen Willen befreit sei, eine „innere Ruhe" ist, ein Zustand der „Erhebung", ein „plötzliches Freiwerden", das uns „wie in eine andere Welt versetzt". Aber für ihn ist und bleibt das, was der Mensch in dieser anderen Welt nun erlebt, nur eine Erkenntnis der Vernunft; das starke Erleben des Willens zum Schönen und seine reiche Erfüllung in Kunst und Natur übersieht er völlig. Wir sind für ihn so frei vom Wollen wie „in Schlaf und Traum". Während nun die meisten Menschen nur im Augenblicke der Wahrnehmung der Kunst und Natur solchen Zustandes teilhaftig werden, ist für ihn das Genie, ganz wie das Kant zuerst glaubte, befähigt, die idealen Urbilder der Natur, die beständig unwandelbaren, nie zur Erscheinung werdenden Ideen (des Plato) zu erkennen und in Werken der Kunst zu verdeutlichen. In dieses Prokrustesbett muß alles Kulturschaffen hineingezwängt werden. Die Musik, die er auch als die innerlichste der Künste erkennt, und die ja doch unmöglich Ideen Platos verdeutlichen kann, soll nach ihm den Willen der Welt unmittelbar wiedergeben. Diesen offenbar auch mit der Vernunft wiederzuerkennen, ist also den Musikschaffenden vorbehalten.

Seine völlig irrige Auslegung der ganzen Fähigkeit des Menschen, Kunst und die Schönheit der Natur mitzuerleben, seine Vorstellung, als sei dies nur durch einen Zustand der Willenlosigkeit möglich, wird, wenn er von den nichtschöpferischen

Menschen spricht, unauffälliger als bei seinen Worten über die Schaffenden. Ich verweise hier auf mein Werk „Das Gottlied der Völker". Dort glaube ich, übermittelt zu haben, in welcher Kraft der göttliche Wille in den Menschen erklingt, während sie ihr Werk gestalten, das ein Gleichnis göttlichen Erlebens ist. Stattdessen sind die Schaffenden für Schopenhauer ebenso willenlos im Schaffen geworden, wie die Kunstempfangenden. Ihre Erkenntnis der Vernunft ist bei ihnen nur weiter, nämlich bis zu den Ideen Platos hingedrungen!

Fragen wir uns, wie es denn zu diesem begrenzten und irrigen Einblick in die Menschenseele überhaupt kommen kann, so gibt uns die gesamte Geschichte der Philosophie einen wichtigen Schlüssel hierzu. Die meisten Philosophen, deren Name und Werke der Nachwelt erhalten blieben, waren ja durch die Schule der Philosophie gegangen, hatten die Werke ihrer Vorgänger studiert und so gerieten sie alle in die Versuchung, in den gleichen Grundfehler zu verfallen. Sie sehen in der Seele fast ausschließlich ein Erkenntnisorgan, und zwar die Vernunft als höchste Instanz. Vom übrigen Erleben der Seele sprechen sie kaum, sondern sie umsannen die Rätsel des Lebens mit Hilfe ihrer Vernunft, bis endlich Kant deren Grenzen entdeckte.

Wie sollten wir angesichts solcher Erfahrungen von Schopenhauer moralische Wertung erwarten, die uns voll befriedigen könnte? Er sieht eine zweite Art der „Erlösung vom Willen des einzelnen Individuums" darin, daß es den Willen zum Leben in einem anderen Individuum ebenso wichtig nimmt wie den seinen. Dann wird der Mensch zum Mitleiden fähig, das die einzige Tugend ist, die uns Schopenhauer nennt. Die aus diesem Mitleiden geborenen Handlungen sind die einzigen guten Handlungen, die vor ihm bestehen. Ich erinnere hier daran, daß ich in meinem Werke „Triumph des Unsterblichkeitwillens" darauf hinwies, wie verhängnisvoll eine Wahllosigkeit des Mitleids ist, die es durch Taten auch den völlig verkommenen Menschen erleichtert, sich auf Kosten der Edlen zu stärken. Ja, da er von einer Freude am Leben überhaupt nichts weiß, sondern jeden, der von ihr spricht, in dem Verdacht der Flachheit und Dummheit hat, so kennt er erst recht nicht die Mitfreude, die so unendlich viel Segen unter den Menschen verbreitet wie das Mitleid und die den bitteren Feind aller Herzensgüte, den Neid, in den Menschenseelen überwinden hilft.

Die unendliche Fülle an möglichen edlen Taten, die mit Mitleid überhaupt nichts zu tun haben, übersieht er völlig. Obwohl also Schopenhauer den grundsätzlichen Irrtum Kants, das „Du sollst" (den kategorischen Imperativ), verwirft, kann er uns wahrlich mit seiner moralischen Wertung nicht zufriedenstellen.

Doch sein 4. Buch des ersten Bandes macht uns auch vertraut mit dem, was für Schopenhauer das Hochziel des Lebens ist. Es ist zugleich nach seiner Überzeugung das einzige, das der Mensch in Freiheit wählen kann, der sonst allüberall und immerwährend willensunfrei ist, und lautet, daß der Mensch seinen Willen zum Leben verneinen kann. Darunter versteht Schopenhauer nicht den Selbstmord, nein, die Menschen, die sein Hochziel erreicht haben, bleiben am Leben, bis der Tod sie trifft, aber sie haben allen Willen zum Leben ihrer Person völlig aufgegeben. Sie gehen, wie Schopenhauer es meint, wie es aber jene Menschen, die er beschreibt, nicht selbst aussprachen, ja überhaupt nicht wußten, im Willen der Welt auf. Solche Menschen sind alle „Asketen", sind „Heilige". Sie sind nach ihm das Hochziel der Menschheit. Er führt christliche Heilige hierbei ebenso an wie buddhistische Asketen und andere Gläubige Indiens und schildert uns den Seelenzustand derselben und die Wege, die sie gehen, ähnlich wie wir das in vielen religiösen Schriften lesen. Der Wille des Heiligen, so lehrt er uns,

wendet sich vom Leben ab. Es schaudert ihn vor allen Genüssen des Lebens; so erreicht er gänzliche „Willenlosigkeit" und er sucht nun in sich die Gleichgültigkeit gegen alle Dinge zu festigen. Zur Abtötung („Mortifikation") seines Willens setzt er sich wehrlos allen feindseligen Handlungen aus und er zwingt sich, alles zu lassen, was er möchte, alles zu tun, was er nicht möchte. Ist das Ziel erreicht, so ist der Heilige in einer Seelenverfassung, die uns Schopenhauer im Abstande weniger Seiten seines Buches ziemlich entgegengesetzt schildert. Zunächst sagt er uns:

„Eine tiefe Ruhe und innige Heiterkeit, ein Zustand, zu dem wir, wenn er uns vor Augen oder die Einbildungskraft gebracht wird, nicht ohne die größte Sehnsucht blicken können, in dem wir ihn sogleich als das Alleinrechte, alles andere unendlich Überwiegende anerkennen."

„Hieraus können wir entnehmen, wie selig das Leben eines Menschen sein muß, dessen Wille nicht auf Augenblicke, wie bei dem Genuß des Schönen, sondern auf immer beschwichtigt ist, ja, gänzlich erloschen bis auf den glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit diesem erlöschen wird."

Nun wissen wir also, daß der Heilige in göttlicher Ruhe und inniger Heiterkeit sein seliges Leben führt und sind auf das Höchste überrascht, daß Schopenhauer, der Philosoph, uns diesen selben Heiligen und Asketen wenige Seiten danach ganz ähnlich schildert wie Wilhelm Busch, der Humorist, den heiligen Antonius, denn mit der Ruhe und Willenlosigkeit ist es nun auf einmal doch nichts. Hören wir doch:

„Indessen dürfen wir doch nicht meinen, daß, nachdem durch die zum Quietiv gewordene Erkenntnis die Verneinung des Willens zum Leben einmal eingetreten ist, sie nun nicht mehr wanke und man auf ihr rasten könne wie auf einem erworbenen Eigentum. Vielmehr muß sie durch steten Kampf immer wieder aufs Neue errungen werden... So ist, solange der Leib lebt, auch noch der ganze Wille zum Leben seiner Möglichkeit nach da und strebt stets

in die Wirklichkeit zu treten und von neuem in seiner ganzen Glut zu entbrennen. Daher sehen wir im Leben heiliger Menschen jene geschilderte Ruhe und Seligkeit nur als die Blüte, die hervorgeht aus der steten Überwindung des Willens und sehen als den Boden, welchem sie entsprießt, den beständigen Kampf mit dem Willen zum Leben!"

Also nun auf einmal beständiger Kampf, daher keineswegs dauernde Ruhe und innige Heiterkeit? Oder wird etwa auch in Heiterkeit gekämpft? Das ist bei dem Schauder vor den Genüssen des Lebens etwas unwahrscheinlich. Nein, heiter ist der Kampf nicht, denn wir lesen weiter:

„Daher endlich ... ihre Gewissensskrupel bei jedem unschuldigen Genuß oder bei jeder kleinen Regung der Eitelkeit!"

Und ein solcher Zustand soll eine für uns begehrenswerte Seligkeit sein? 20 Druckseiten danach etwa scheint Schopenhauer diese Schilderung auch schon wieder vergessen zu haben und ist wieder zu seinen ersten Beschreibungen heimgekehrt, wenn er sagt:

„So zeigt sich uns („bei den Heiligen") statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Überganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten, nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum der wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemütes, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit."

Wie, wirklich unerschütterliche Zuversicht trotz der Gewissensskrupel? Doch sehen wir von diesen unbegreiflichen Widersprüchen ab und blicken wir nur auf diesen unseligen Irrtum. Ich glaube, es wird mir doch wohl in etwa gelungen sein, in meinen 12 Werken der Gotterkenntnis das Wesentliche des Reichtums göttlichen Erlebens im Jenseits und Diesseits, der uns also auch mitten bei unserer Pflichterfüllung in der Menschengemeinschaft erreichbar ist, übermittelt und auch gezeigt

zu haben, welch ein Segen durch Worte, Taten und Werke für andere Menschen daraus werden kann. Durch den einfachen Vergleich wird es wohl jedem bewußt, daß dieses Lebensideal des Asketen, der den Willen zum Leben verneint, ein gänzliches Verkennen all der hohen seelischen Werte, die in der Lebensbejahung im Sinne des göttlichen Sinnes unseres Seins liegen, bedeutet.

Wie aber kann Schopenhauer ein solches Hochziel aufstellen, wenn er uns im dritten Buche eine Erlösung genannt hat, die von den „Heiligen" und „Asketen" so grundsätzlich verachtet wird. Dort sagt er ja, daß alle die vielen Menschen, die die Naturschönheit und die Kunst genießen, und erst recht die, die Kunstwerke schaffen, sich für Zeiten des Lebens erlösen. Wäre denn dann nicht selbstverständlich gewesen, das Hochziel darin zu erkennen, daß die Erhebung in die Willenlosigkeit, die er hierfür für notwendig hält, nicht nur Augenblicke währt, sondern bleibender Zustand würde, und zwar ohne Verneinung des Wollens zum Leben, daß also Genuß der Schönheit der Natur und der Kunst dauernder Lebensinhalt würde? Hat er einmal einen Heiligen, einen Asketen befragt, was sie von solchen Genüssen halten?

Ja, wie sollen wir es auch begreifen, daß Schopenhauer sich für dieses Hochziel einsetzt, nachdem er uns zuvor das Mitleid als einzige Tugend genannt hat? Während doch alle diese Asketen, diese Heiligen so sehr mit ihren Selbstpeinigungen beschäftigt sind, daß sie für die Milderung der Leiden anderer Menschen entweder nur zeitweise oder gar nicht mehr zu bewegen sind! Wie, das „Hochziel" der Menschheit übt die einzige Tugend, die es gibt, nicht mehr??

Das Werk Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung", 1. Band, wurde in jugendlichen Jahren von ihm geschrieben. Schopenhauer hat aber 10 Jahre später bei der

zweiten Auflage und 30 Jahre später bei der dritten Auflage nichts an diesem Werk verbessert, nichts geändert, sondern ausdrücklich gesagt, daß er noch voll und ganz zu diesem Werke stehe. So sind wir denn berechtigt, es zur Grundlage unserer Kritik herangezogen zu haben. Der Einblick in seinen zweiten Band, in dem er noch Ergänzungen zu den einzelnen Abschnitten bringt, beweist uns auch, daß sich an seiner Überzeugung nichts geändert hat.

Wenn wir uns auch über manches kluge Wort in Abhandlungen freuen, so wäre immer wieder weitgehende kritische Ablehnung nötig. Er sagt z. B. über das metaphysische Bedürfnis der Menschen, daß die Religionen für das Volk in dieser Form bleiben müssen wie sie seien, weil sie sein Bedürfnis befriedigen. Er erkennt also gar nicht, daß sie neben „der allegorischen Wahrheit" sehr viel Irrtum lehren, den man dem Volke nicht lehren sollte, wenn man ihn als solchen erkannt hat. Er bedenkt aber wohl auch nicht, daß, sobald ein Philosoph dazu fähig ist, seine Erkentnis der Wahrheit in einfachen Worten zu übermitteln, das Volk sie sehr wohl erfassen kann. Er beklagt, wenn Kindern schon Wahnlehren der Religion eingegeben und als Wahrheit bezeichnet werden, sie als Erwachsene von solchem Irrtum nur sehr schwer freiwerden, und dennoch sieht er die Gefahren für das Volk offenbar als viel zu gering an.

Am meisten aber überrascht es, daß er, der Philosoph, mit besonderer Freude feststellt, seine Werke seien gedruckt worden, ehe er den Buddhismus gründlich gekannt habe, und erst hinterher habe er erfahren, daß diese Religion, die die meisten Anhänger auf Erden habe, mit seiner Lehre übereinstimme. Wäre hier nicht eher ein Mißtrauen seiner Überzeugung gegenüber am Platze? Soll es uns da wirklich noch wundern, daß er der Überzeugung war, das Schicksal sei vorbestimmt, es sei

möglich, zukünftige Ereignisse vorauszusagen, ja, daß er schließlich die Möglichkeit, Geister zu sehen, nicht ablehnte. Sein Glaubensbekenntnis war ganz wie bei Kant sehr kurz gefaßt. Es lautete in reifen Jahren anders als in der Jugend. Er sagt in Aufzeichnungen späterer Jahre:

„In meinem 17. Jahre, ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom Jammer des Lebens so tief ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte. Die Wahrheit, welche laut und deutlich aus der Welt sprach, überwand bald die auch mir eingeprägten jüdischen Dogmen und mein Resultat war, daß diese Welt kein Werk eines allgütigen Wesens sein könnte, wohl aber das eines Teufels, der Geschöpfe ins Dasein gerufen, um am Anblick ihrer Qual sich zu weiden: darauf deuteten die Data, und der Glaube, daß es so sei, gewann die Oberhand."

Die Schilderungen des Lebens „jedes" Menschen, die wir von ihm hörten, stehen eigentlich noch recht sehr im Einklang mit dieser Überzeugung, doch faßte er im 2. Bande seines Werkes „Die Welt als Wille und Vorstellung" seinen Glauben in die Worte: „Ich glaube an die Metaphysik", woraus sich klar zu erkennen gibt, daß er jenen Jugendglauben überwunden hatte. Doch konnte er natürlich diesem vagen Glaubensbekenntnis getrost auch jenen Aberglauben, den ich nannte, einfügen!

Wer nun aber wähnt, Schopenhauer auf dem Felde seiner wirklich hohen Begabung kennengelernt zu haben, wenn er, wie wir dies hier bisher taten, sein philosophisches Hauptwerk kritisch betrachtet, der irrt gar sehr! Schopenhauers hohe Begabung konnte sich im geistvollen, oft auch humoristischen Aphorismus ganz wie die Lichtenbergs wundervoll entfalten. Es war auch der Aphorismus die Form der Produktion, die er zunächst in der Jugend gewählt hat und zu der er sich so sichtbar später wieder hinwandte; schon wenn er im 2. Band „Die Welt als Wille und Vorstellung", Einzelbetrachtungen aneinanderreiht, ist dies erkennbar. Erst recht zeigt sich die Heimkehr

zu seiner wahren Begabung, wenn er in den ebenso umfangreichen Bänden der „Parerga und Paralipomena" jede Verpflichtung zu System und zu zusammenhängendem Aufbau eines Werkes abstreift! Schon allein der Umstand ist kennzeichnend, daß diese Parerga (Nebenwerke) und Paralipomena (Zurückgebliebenes) getrost für sich bestehen. Sie zeigen den gleichen Umfang wie die beiden Bände seines Hauptwerkes! Das beweist, daß er seine Begabung völlig verkannt hatte mit dem Aufbau jenes Systemes, vor allem aber mit dem Versuch, eine Psychologie in diesem Aufbau zu geben, oder wie er selbst wähnte, „eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in Einem sein soll", was sie ebensowenig geworden ist.

Ich kann hier nicht aus seinen Jugendaufzeichnungen in aphoristischer Form und aus seinen „Parerga und Paralipomena" Beweise in Fülle heranziehen, denn die hier gestellte Aufgabe ist die Kritik an seinem philosophischen Hauptwerke. Ich führe nur ein Beispiel hierzu an.

Wir mußten seine Behauptung ablehnen, daß in der Menschenseele wie im Tiere die Vergangenheit zu einem Nichts würde, daß sie für uns völlig abgestorben sei, wir nur im Augenblicke in der Gegenwart leben und erleben. Hören wir, was er in einem Aphorismus aus den Jahren 1808–1809, als er 20 resp. 21 Jahre alt war, sagt:

„Warum liegt über dem Andenken der Vorzeit eine so liebliche Ruhe? Warum ergreift uns wehmütige Rührung fast schon bei Nennen der alten Zeit? Warum sehen wir ihre Gestalten in so sanftem Schimmerlichte, so ohne Beimischung von Grellem? Ist es darum, weil der Tod sie geebnet hat, weil ihre Sorgen und Qualen nicht mehr sind und die Zeit gelehrt hat, daß diese Täuschungen waren und wir sie nun belächeln wie die Trübsale der Kinder."

Gewiß, er spricht hier nicht von seinem vergangenen persönlichen Leben, sondern von längst entschwundenen geschicht-

lichen Zeiten, von denen er Kunde erhält. Aber bejaht er hier nicht die Fähigkeit, Vergangenes zu erleben, und zwar verklärt zu erleben, und wäre der Schritt nicht von da zu der Einsicht der Tatsache, daß wir mit unserem eigenen Erleben der Vergangenheit ebenso verfahren und unermeßlicher Lebensreichtum uns hierdurch zugänglich wird, kurz gewesen? Hat sich vielleicht hier ein Philosoph mehr und mehr die Wärme des Erlebens geradezu verboten aus Scheu, daß ein neues Glückerleben in der Gegenwart in Leid übergehe, und das alles seinem unseligen System zuliebe?

Oder vergleichen wir seine Worte in den Jugendjahren:

„Die Pulsschläge der göttlichen Tonkunst haben nicht aufgehört zu schlagen durch die Jahrhunderte der Barbarei und ein unmittelbarer Widerhall des Ewigen ist uns in ihr geblieben, jedem Sinn verständlich und selbst über Laster und Tugend erhaben",

mit den Worten, die uns im 3. Buche die Überzeugung bringen wollen, daß die Musik im Zustande völliger Willenlosigkeit vom Musikschaffenden geboren wird und den Willen der Welt wiedergibt, so müssen wir die Wortgestaltung der Jugend als wertvoller erkennen, da ja Schopenhauer in diesem „Willen der Welt" eben keineswegs das Göttliche, das Vollkommene sieht, welches ein an Gottoffenbarung reiches Weltall in Erscheinung treten ließ!

All seine Aphorismen der Jugend und der reifen Jahre sind seiner Begabung ungleich angemessener als das, was er sich zum Ziele setzte. Meiner Erkenntnis nach begann mit seinem Versuche, eine Philosophie aufzubauen, die „Ethik und Metaphysik" vereinen sollte und dabei ein derart irriges Bild der Menschenseele, eine so völlig einseitige, ja fehlerhafte Ethik lehrte und so verfehlte Erlösungswege aufzeigte, ein wahres Unheil, ein Unrecht an seiner eigentlichen hohen Begabung!

Wer die wenigen Worte der Kritik, die ich zu Kants Philosophie hier niederlegen mußte, mit dem Ausmaß dessen vergleicht, was ich als schwerwiegende Irrtümer Schopenhauers zu bezeichnen nicht unterlassen durfte, der wird ermessen, daß mir meine Pflicht nicht leicht war. Ich komme deshalb noch einmal darauf zurück, daß wir seine großen Verdienste nicht vergessen, sondern uns noch einmal bewußt machen wollen, daß wir Schopenhauer sehr viel verdanken! Er war der große Revolutionär der Philosophie, der einer neuen Philosophie die Wege bahnte, einer Philosophie, die von der Anschauung ausgeht und auch immer wieder zu ihr zurückfindet. Er gab aber nicht nur in jenen von mir angeführten Worten die Anregung, den neuen Weg zu gehen, nein, er gab in seiner Philosophie die erste, die diesen Weg beschritt! Nur wer seine Werke mit jenen der Philosophen aller vergangenen Jahrhunderte vergleicht, weiß sein hohes Verdienst einzuschätzen, ganz unbekümmert darum, daß das, was er beweisen wollte, von uns so gründlich abgelehnt werden mußte! Der Abstand zu allen Vorgängern und Zeitgenossen in dieser Hinsicht ist bester Wertmesser für dieses Verdienst.

Aus der Anschauung gewonnene Erfahrung bringt gar oft Klarheit der Einsicht mit sich und nur, wo solche herrscht, besteht die Möglichkeit, daß auch die zweite Kunst, die klare Wortgestaltung zur Übermittelung der Einsicht, angewandt wird. So lag denn das zweite hohe Verdienst Schopenhauers sehr nahe und wurde von solcher zweiten Kunst, die er besaß, auch beispielhaft angewandt. Seine philosophischen Werke sind im Gegensatz zu fast allen Werken vor ihm leicht verständlich geschrieben. Gleich in der Einleitung seines Werkes, das er fünf Jahre vor seinem Hauptwerke schrieb, „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" im § 3 schreibt er:

„Überhaupt wird der echte Philosoph überall Helle und Deutlich-

keit suchen und stets bestrebt sein, nicht einem trüben, reißenden Regenbach zu gleichen, sondern vielmehr einem Schweizer See, der durch seine Ruhe, bei großer Tiefe große Klarheit hat, welche eben erst die Tiefe sichtbar macht."

Man darf ihn wohl den ersten Philosophen nennen, der nicht nur solche Verständlichkeit, solche Klarheit erstrebte, sondern auch sehr oft erreichte! Auch hier kann nur der sein Verdienst würdigen, der die Werke seiner Vorgänger mit den seinen vergleicht.

Zum dritten danken wir ihm die große Intuition, daß in aller Erscheinung, auch in der „leblosen Substanz", Wille wirkt. „Wie durch ein Wunder hatte der in Deutschland völlig abgelehnte Schopenhauer in England rege Beachtung gefunden und Charles Darwin hat sich in sein Hauptwerk vertieft, ehe er die Früchte seiner großen Forschungsreise für die „Entwicklungsgeschichte" verwertete. Die Willensbeseeltheit aller Erscheinungen beeindruckte ihn tief. Niemand kann wissen und abwägen, wie stark hierdurch alles Können des Selbsterhaltungswillens in den Lebewesen für diesen Forscher belichtet wurde. Er aber war es wiederum, dessen großes Werk mich tief beeindruckte und dessen Descendenztheorie Ausgangspunkt meiner Kritik war, die meiner intuitiven Erkenntnis unmittelbar vorausging (s. „Triumph des Unsterblichkeitwillens").

Die späte Erfüllung meiner Pflicht, eine kurze Kritik meinem bisher allein getätigten Hervorheben der Verdienste Kants und Schopenhauers nachfolgen zu lassen, hatte auch noch eine zweite Verpflichtung mit sich gebracht, nämlich die, daß ich, wenn auch nur flüchtig, das Wesentliche des Schaffens der Philosophen vergangener Jahrhunderte noch einmal überblickte. Ich muß offen gestehen, daß ich sehr oft über das vergebliche Vernünfteln, das gekünstelte Komplizieren der Einsicht und den Schaden der Errichtung der „philosophischen Systeme", d. h.

der Gedankengebäude der Vernunft auf irgendeiner Einsicht zu klagen hatte. Ja, ich habe auch feststellen müssen, daß es die philosophische Arbeit wohl mit sich brachte, die bis zu Kant hin der Vernunft überhaupt keine Grenzen der Erkenntnis gesetzt hatte, daß die Worte der Weisheit, ausgehend von der zweiten Erkenntniskraft der Seele, dem Ich, in den Werken der Philosophen seltener eingestreut sind als in den Gottlehren, die sich die Vernunft in den Religionen schuf.

Unter den Ausnahmen, unter den großen Intuitionen, wie sie die Grundlage aller Philosophie bilden sollten, die wir aus all den Jahrhunderten der Geschichte der Philosophie uns erhalten sehen, ist an erster Stelle die Intuition des großen Giordano Bruno zu nennen, für welche er sieben Jahre hindurch in den Verließen der Engelsburg in Rom schmachtete, immer wieder erneut durch Folterungen vergeblich zur Widerrufung genötigt, um dann auf dem Campo fiore lebendig verbrannt zu werden. Er ist jener große Philosoph, der lehrte, Gott sei die Seele des Weltalls und des Menschen Seele sei ein Teil Gottes. Unter dem Eindruck der erschütternden Lehre des Kopernikus war ihm solche tiefe Einsicht geworden, die er dann mit Vernunftüberzeugungen paarte, auf die sich nach ihm der „Pantheismus" stützte. Aus Brunos Intuition wurde so die Lehre, Gott und Natur seien gleich und alles, was daher die Natur dem Menschen zu tun und zu lassen eingäbe, sei moralisch berechtigt. So wurde Brunos Intuition nicht durch weitere der Nachfahren bereichert, sondern gar bald war die Philosophie wieder bei Vernunftgrübeleien gelandet.

Und doch zwingt uns der starke Wille zur Wahrheit, der fast alle diese Philosophen so beseelt hat wie die meisten Forscher der Naturwissenschaft, so daß sie ihr ganzes Leben damit verbrachten, näher zur Wahrheit hinzudringen, Hochachtung ab. Ihr Sinnen galt eigentlich dem Wesen der Erscheinungen,

wenn sie auch noch so irrige Wege beschritten, zu ihm zu dringen; schon dadurch stehen sie vor der Kultur gerechtfertigt da. All ihr Grübeln aber wurde durch Kants grundlegende Erkenntnis geadelt. Seine Entdeckung der Grenzen der Vernunfteinsicht schuf erst die Voraussetzung, öffnete erst das Tor, durch welches die Philosophen der Gegenwart und Zukunft nun die Wege zum Wesen der Erscheinung gehen, die mich zur Gotterkenntnis führten.

In dem ersten meiner philosophischen Werke „Triumph des Unsterblichkeitwillens" habe ich am Schlusse des ersten Sanges „Erkenntnis – Erlösung" die Worte niedergeschrieben, die der Bedeutung der Erkenntnis Kants für die Zuversicht, in der mein Schaffen anheben konnte, Ausdruck geben, sie mögen der Ausklang dieser Betrachtung sein:

„Erhabene Tat des Kantschen Geistes:
Vernunft, die als Gottheit verehrte,
zeigt selbst ihre Grenzen des Könnens! –

Wie, wenn der Mensch das gewaltige Reich seines Wissens,
das sich erst die Vernunft im eigenen Gottheitstaumel schuf,
noch einmal durchschritte,
in Ehrfurcht vor dem,
was sie nicht zu erforschen vermag? –

Wie, wenn er die Lehren vom Sein und vom Werden
des Lebens in der Erscheinung
nun sinnend knüpft an der Seele
geheimstes Wollen und Ahnen,
wird dann nicht Erkenntnis ihm werden?

Erkenntnis – Erlösung
klingt uralte Weise im Sang der Lebend'gen,
hellauf lacht höhnisch
die Schar der plappernden Toten. –"